NATUR UND GEIST

NACH DER AUFFASSUNG

DES

ALTEN TESTAMENTS.

EINE UNTERSUCHUNG

ZUR HISTORISCHEN PSYCHOLOGIE

VON

Lic. theol. **JUSTUS KOEBERLE,**
PRIVATDOZENT UND REPETENT DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT ERLANGEN.

LIBRARY OF
Bonebrake Theological Seminary
BS
1199
.P9
K6
1901
24,338

MÜNCHEN 1901
C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK.

Alle Rechte vorbehalten.

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Vorwort.

Die Eigenart der Probleme, mit denen sich die nachfolgende Untersuchung beschäftigt, lässt eine längere Vorrede weder nötig noch angebracht erscheinen, da dieselbe nur das vorwegnehmen müsste, was in der Untersuchung selbst zu behandeln ist.

So mannigfaltig und verschiedenartig auch auf den ersten Blick die Gegenstände, die im Folgenden behandelt werden sollen, zu sein scheinen, so bilden sie doch unter sich ein zusammenhängendes Ganzes und werden unter einem einheitlichen Gesichtspunkt betrachtet. Insgesamt sind sie empirisch vorliegende Thatsachen psychischer Art und wollen als solche angesehen und beurteilt sein. Es gehört zu den interessantesten Aufgaben der psychischen Ethnologie zu untersuchen, wie von einem Volke die umgebende Aussenwelt, wie das eigene menschliche Seelenleben aufgefasst wird. Was wird gesehen und wie wird es gesehen? Welcher Art erscheint das Geistige innerhalb und ausserhalb des Menschen? Was ist aus dem Ausdruck zu schliessen, den sich die Auffassung in der Sprache verschafft hat? s. u. w. Alle diese und verwandte Fragen beziehen sich auf vorliegende psychische Phänomene, die als solche beschrieben, auf ihre Entstehung und ihren Zusammenhang untersucht werden können.

Für das hebräische Gebiet gewinnen diese Fragen durch besondere Umstände ein eigenartiges Interesse. Die Bedeutung der geistigen Geschichte Israels liegt auf dem Gebiet der Religion. Dieselbe beeinflusst aber das ganze geistige Leben und alle Anschauungen des Volks und der Gemeinde wie des Einzelnen. Lässt sich dieser Einfluss noch erkennen, so müssen sich umgekehrt daraus auch Schlüsse auf die Eigenart und Bedeutung der religiösen Anschauungen ergeben. Was hier eigentümlich ist, muss dort in eigentümlichen Erscheinungen sich wiederspiegeln. Ein richtiges Urteil hierüber lässt sich natürlich nur gewinnen, wenn die Untersuchung im weiteren Umfang geführt wird: Parallelen aus anderen Gebieten, zumal die analogen Erscheinungen bei den sonstigen semitischen Völkern müssen, soweit nötig und möglich, zur Erklärung beigezogen werden, freilich nur soweit, als sie wirklich diesem Zwecke dienen.

Scheint das natürliche Denken Israels infolge dieses Zurückgreifens auf die allgemeinen Erscheinungen in vieler Hinsicht seiner Eigentümlichkeit entkleidet zu werden, so wird dies doch dadurch um vieles aufgewogen, dass gerade durch den Vergleich auch die wirklich vorhandene eigentümliche Kraft und Tiefe der Anschauungen allein ins rechte Licht gestellt werden kann. Mittelpunkt und Ziel des Ganzen bleibt natürlich für die vorliegende Untersuchung die Anschauung des A. Test.; denn diese, nicht die allgemein semitischen Anschauungen waren darzustellen; aber manche wenig beachtete Erscheinung tritt durch das Zurückgehen auf den allgemeinen Hintergrund in ein eigentümliches Licht: so, um nur ein Beispiel herauszugreifen, die Thatsache, dass wir zu den Anschauungen von nephesh und leb überall auf semitischem Gebiet genaue Parallelen finden, während sie zu ruᵃh fehlen oder erst aus dem alttestamentlichen Gedankenkreis entlehnt sind.

Welche Mängel der einseitig theologischen Betrachtungsweise der hier zu behandelnden Probleme anhaften, ist nachgerade genugsam bekannt; wie viel halbrichtige, schiefe und einseitige Urteile über die geistige Geschichte Israels und des Judentums in der nicht fachmännischen Litteratur noch immer verbreitet sind, zeigt ein Überblick über dieselbe mit auffallender Deutlichkeit. Nur zu häufig führt das Streben nach Einheitlichkeit der Erscheinungen zur Verkennung der Eigenart des Einzelnen. Nach jeder Richtung hin bleibt noch viel zu thun.

Ungesucht bot die schärfere psychologische Untersuchung Gelegenheit, die Aufmerksamkeit auf manche Punkte zu lenken, welche in der Exegese alttestamentlicher Schriften mehr als billig vernachlässigt werden. Der Versuch einer exacten Beschreibung der in betracht kommenden psychischen Erscheinungen stellt vor wichtige und interessante Fragen, wo die gewöhnliche Betrachtung vielfach keine Fragen mehr zu finden meint. Mögen andere besseres in dieser Hinsicht leisten als der vorliegende Versuch.

Welche Werke vor allem Anregung geboten haben, möge aus den Citaten ersehen werden, wiewohl dieselben nur einen kleinen Teil der benützten Litteratur darstellen. Doch erschien es uns nicht thunlich, den Text noch mehr durch Citate zu beschweren. Auch starke Verkürzungen wurden nicht gescheut, wenn ohne weiteres auf Werke verwiesen werden konnte, welche noch während der Abfassung des Manuskripts erschienen sind; so vor allem Kap. XIV.

Im vollen Bewusstsein der grossen inhaltlichen wie formellen Schwierigkeiten, welche sich einem jeden derartigen Versuch entgegenstellen, und nicht unbekannt mit den Mängeln, mit denen auch der vorliegende behaftet ist, schliessen wir das Vorwort mit dem Wunsche,

dass das Werk gleichwohl zur Bereicherung und Förderung der theologischen und historischen Wissenschaft beitragen möge.

Memmingen, August 1900.

Justus Koeberle
(Erlangen).

Inhalt.

Seite

Vorwort . . . . . III—VI

Inhalt . . . . . VII—XI

I. Abschnitt. Einleitung . . . . . 1—27

Kap. I. Methode und Aufgabe . . . . . 1—11

Die gewöhnliche Behandlungsmethode der „hebräischen Psychologie“: Zusammenstellung des Sprachgebrauchs 1—5. — Die vergleichend-historische Betrachtungsweise der Völkerpsychologie 6—8. — Fr. Delitzschs „System der bibl. Psychologie“ 9—11.

Kap. II. Fortsetzung. Voraussetzungen, Quellen, Disposition . . . . . 11—27

Der soziale Character der psychischen Phänomene 11—14. — Begrenzung des Themas: Die Auffassung der Aussenwelt und des menschlichen Seelenlebens bei den Hebräern 15. — Zusammenhang, Geschichte und Entwicklung im geistigen Leben 15—19. — Die Benützung der Quellen 20—23. — Die Analogieen aus dem sonstigen semitischen Gebiet 24 f. — Disposition 26 f.

II. Abschnitt. Allgemeine Grundlagen der Auffassung der Aussenwelt . . . . . 28—88

Kap. III. Über den Einfluss der äusseren Natur auf die geistige Entwicklung Israels . . . 28—38

Lage und Grenzen Kanaans und Israels Kampf um seine Eigenart 28—33. — Klima und Bodenbeschaffenheit 33 ff. — Die Gegensätze im Lande und die Stimmung 35 f. — Unsicherheit derartiger Schlüsse bei dem Überwiegen anderer Factoren 37 f.

Kap. IV. Abstractum und Concretum, das Einzelne und das Allgemeine und Ganze . . . 38—49

Die Priorität der Auffassung des Concreten 38—41. — Der Übergang zum Abstractum durch das Collectivum 42. — Das

Seite

Collectivum als zusammengehörige Einzelgrösse 43—45. — Bevorzugung des Einzelnen durchweg vorherrschend 46—49.

Kap. V. Die Concentration auf die Beobachtung des einzelnen Characteristischen . . . . 49— 57

Der Subjectivismus der Semiten 49—53. — Beobachtung und Festhaltung einzelner characteristischer Merkmale; Namengebung 54 f. — Einseitigkeit der geistigen Anspannung bei den Semiten 56 f.

Kap. VI. Fortsetzung . . . . . 57— 68

Die Schwierigkeit anschaulicher Beschreibung der Wirklichkeit neben der Klarheit in der Darstellung von Ideen 57—60. — Die Vorzüge der Beschränkung auf das Characteristische 61—64. — Bilder und Gleichnisse; Umschreibungen 64—68.

Kap. VII. Die subjective Betrachtungsweise der Aussenwelt . . . . . 68— 76

Sprachliche Erscheinungen 68—71. — Fehlen einer gegenständlichen Betrachtungsweise 72 ff. — Rückblick 75 f.

Kap. VIII. Die Auffassung des Zusammenhangs unter den einzelnen Dingen der Aussenwelt 76— 88

Einleitende Bemerkungen 76 ff. — Die Untrennbarkeit des Zusammengehörigen 78. — Herstellung von Zusammengehörigkeit 79. — Beispiele: Speise, Blut, Öl, Bundesschliessung 80—84. — Zusammengehörigkeit des Ähnlichen und die daraus entspringenden Bräuche 85—87. — Zusammenfassung 87 f.

III. Abschnitt. Naturbeseelung und Mythologie . . . . 89—149

Kap. IX. Die Vorstellung von selbständigen Geistwesen in der Natur und einzelnen Dingen 89—104

Die primitive Naturauffassung und die Naturbeseelung 89—92. — Die Gesichtspunkte für die Beurteilung der Naturbeseelung 92 ff. — Die Vorstellungen von selbständigen Dämonen stammen nicht aus der beseelenden Auffassung der Objecte 95—99. — Ebensowenig die Vorstellungen von selbständigen Geistwesen in den Dingen 100 f. — Die Vereinerleiung der kultischen Praxis und die psychologische Beurteilung der Entstehung solcher Vorstellungen sind auseinanderzuhalten 102. — Der religionsgeschichtliche Character der diesbezüglichen Fragen 103.

Kap. X. Die poetische Naturbeseelung des Alten Testaments . . . . . 104—116

Übertragung menschlicher Affecte in die Naturdinge 104—107. — Beseelung mit religiösen Affecten: Der prophetische Aufruf und andere Beispiele 107—110. — Die Gefühle der Kreatur gegenüber dem Schöpfer 110 f. — Gottes Behandlung

Seite

des Kreatürlichen 111—114. — Der momentane Character dieser Naturbeseelung; die Dinge selbst, nicht etwas in ihnen beseelt; Überwiegen der Affecte und der Beziehung auf Gott 114 f. — Scheinbare Naturbeseelung 115 f. — Tier- und Pflanzenfabel 116.

Kap. XI. Naturbeseelung und mythologische Vorstellungen . . . . . 117—138

Mythologie bei den Hebräern 117—119. — Das Meer: Einschränkung der Auffassung Gunkels auf grund sonstiger Analogieen 120—127. — Rahab und Chaos, Trennung vom Schöpfungsglauben 127—130. — Keine wirkliche Nachempfindung der mythologisierenden Naturauffassung 130. — Das Gewitter 131—134. — Cherubim, Ez. 28, 11 ff., 134—138.

Kap. XII. Fortsetzung und Schluss . . . . . 138—149

Sternmythen und andere Spuren mythologischer Vorstellungen 138—141. — Die Einzigartigkeit der alttest. Naturbeseelung und der Einfluss des religiösen Geistes auf ihre Ausgestaltung 141. — Hemmung der Phantasiethätigkeit bei den Semiten im allgemeinen und den Hebräern im besondern 142—147. — Über das Gefühl der Naturverwandtschaft 147—149.

IV. Abschnitt. Die Auffassung des Geistigen . . . . . 150—228

Kap. XIII. Die substantielle Auffassung geistiger Grössen . . . . . 150—169

Vorbemerkungen 150—152. — Die Factoren, welche die Auffassung constituieren 153—156. — Die substantielle Auffassung von heilig und unrein beruht auf dem Überwiegen der sinnlichen Anschauung 157—161. — Die Sprache conservativer als die Auffassung: Unreinheit, Sünde etc. 162—165. — Fluch, Eidabnahme, Segensübertragung 165—168. — Substantialisierung von Vorgängen 169.

Kap. XIV. Die Vorstellungen vom Todeszustand und ihre Bedeutung für die Auffassung des Geistigen . . . . . 170—178

Letztere unabhängig von den ersteren 170. — Der Einfluss der Anschauung und der Affecte 171 ff. — Unreinheit des Toten und Geisterglaube 173—175. — Die doppelten Gefühle unter dem Eindruck des Todes 175 f. — Keine deutlichen Beziehungen zur animistischen und poetischen Naturbeseelung 177 f.

Kap. XV. Die Einzelbegriffe der Anthropologie 178—193

Die Unterscheidung der geistigen und physischen Seite im Menschen 178 f. — nephesh und ruᵃḥ 180—183. — Vorbildung der Differenzierung ihrer geistigen Bedeutung innerhalb des Gebietes der sinnlichen Anschauung 183 f. — ruᵃḥ materiell gefasst 184—187. — nᵉshama 187 f. — leb 188—191. — Sonstige Ausdrücke 191—193.

Seite

Kap. XVI. Sonstige Mittel der Sprache zum Ausdruck des Geistigen . . . . . 194—201
Das Geistige wird nach den sinnlichen Begleiterscheinungen ausgedrückt 194. — Beispiele: Antlitz, Augen, Stirn, Rücken mit Übertragungen und Variationen 195—201.

Kap. XVII. Die Differenzierung der Bedeutungen anthropologischer Ausdrücke . . . . . 201—211
Die Differenzierung der Bedeutungen von nephesh und ruʾh 202—204. — Die Gesichtspunkte der Unterscheidung und ihre psychologischen Wurzeln 205 f. — nephesh als individuelles Leben und individuelles Leben 206 f. — Die Affecte der nephesh 208. — Assyrische und arabische Parallelen 209. — Die Affecte der ruʾh 210 f.

Kap. XVIII. Fortsetzung: Differenzierung und Angleichung. Zusammenfassung . . . . 211—228
Die Mannigfaltigkeit der Verwendung von leb zum Ausdruck des Geistigen 211 f. — Ihr psychologischer Character und Bedeutung 212—214. — Analogieen zum Ausdruck des Geistigen 215—219. — Abschleifungsprozesse 219 f. — Scheinbare Angleichung 220 f. — Einschränkungen 221 f. — Rückblick 223 f. — Zusammenfassung 225—228.

V. Abschnitt. Der Einfluss der Religion auf die Auffassung der Aussenwelt und des Geistigen . . . . . 229—288

Kap. XIX. Die Auffassung der Natur als einer Einheit . . . . . 229—241
Vorbemerkung 229—231. — Der Schöpfungsglaube und die zugleich sich entwickelnde Auffassung des Weltganzen als einer Einheit in Gen. 1 231—235. — In Ps. 104 235—237. — Sonstige Anschauungen über den Schöpfungshergang 238 f. — Die Einheit der Menschheit 239—241.

Kap. XX. Der Zusammenhang der einzelnen Dinge 241—251
Zurückdrängung der ursprünglichen Associationen im Ritus 241 f. — Der Gesichtspunkt des Gehorsams 242 f. — Symbol und Realität im Gesetz 244 f. — Die Durchführung eines einheitlichen Grundgedankens 246 f. — Beispiel vergeistigender Umdeutungen 248 f. — Anhang 250 f.

Kap. XXI. Die Auffassung des Geschehens . . 251—260
Der religiöse Character dieser Auffassung 251—253. — Die Idee der Gesetzmässigkeit 254 f. — Das Einheitsbedürfnis und die göttliche Causalität 255 f. — Die Sünde 256. — Das geschichtliche Geschehen 257—260.

Kap. XXII. Die Stellung des Menschen in der Natur . . . . . 260—268
Der sittliche Character der Religion Israels und die Erhebung des Menschen über die Natur 260—264. — Die Herr-

Seite

schaft des Menschen über die Natur und ihre Beschränkung durch die Gesichtspunkte des Humanen und schöpfungsmässig Geordneten 264 - 267. — Die Trennung des Menschen von der Natur 267f.

Kap. XXIII. Die Hypostasierung geistiger Grössen 268—278

Abstraction und poetische Concretion 268 f. — Die Sünde 269 f. — Das Wort Gottes und der Geist Gottes 270—272. — Der Name Gottes 273 f. — Die Weisheit 274—278.

Kap. XXIV. Die Einwirkung der religiösen Anschauungen auf die Auffassung des Geistigen im Menschen . . . . . 278—288

Das Verhältnis der geistigen und physischen Seite im Menschen unter dem Einfluss der religiösen Anschauungen 278 f. — Der Einfluss der Sünde 279. — Dualismus und Superiorität des Geistigen 280. — Die Bedeutung der religiösen Anschauungen für die Auffassung von ruḥ 281—284. — Singularität dieser Auffassung und Einfluss derselben 284 f. — leb und nephesh 285 f. — Abschluss 287 f.

Stellenregister . . . . . 289—297

I. Abschnitt.

Einleitung.

I. Kapitel.

Methode und Aufgabe.

Das Interesse an der geistigen Geschichte der Völker, welches in neuerer Zeit lebendiger als je sich geltend macht, bringt es mit sich, dass auch die Litteratur des A. Test. mehr als früher nach dieser Richtung hin durchforscht wird. Sowohl die geistige Entwicklung des israelitischen und jüdischen Volkes im allgemeinen, als auch die Anschauungen der Hebräer vom Geistigen im besonderen, müssen in den verschiedensten Disziplinen teils gelegentlich gestreift, teils eingehend erörtert werden. Auf die psychologischen Anschauungen des A. Test. pflegen Exegese und biblische Theologie des N. Test. bei der Erklärung vieler Stellen und der Definition wichtiger biblisch-theologischer Begriffe zurückzugreifen. Für die geschichtliche Erforschung des semitischen Orients in alter und neuer Zeit ist das A. Test. wie in allen anderen, so auch in dieser Beziehung eine der wichtigsten Quellen. Die allgemeine Anthropologie, die Ethnologie, die Völkerpsychologie und die Sozialpsychologie müssen sich selbstverständlich auch mit der Psychologie der Hebräer beschäftigen. Desgleichen kann die allgemeine vergleichende Religionsgeschichte der steten Berücksichtigung der Psychologie nicht entraten; daher muss sie bei der Beurteilung der semitischen Religionen auch die altt. Litteratur nach dieser Seite hin in betracht ziehen. Endlich und vor allem versteht sich von selbst, dass

in der israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte im besondern, nicht minder in der Geschichte Israels und des Judentums, naturgemäss stets eine Menge des zur hebräischen Psychologie gehörigen Stoffes dargestellt werden muss und auch wirklich dargestellt wird.

Mit dieser Übersicht sind auch bereits die Gebiete namhaft gemacht, auf welchen die Litteratur zu der vorliegenden Untersuchung verstreut liegt. Wird alles einbezogen, was sich überhaupt mit derselben berührt, so ist sie nahezu unerschöpflich. Nicht gering aber ist auch die Zahl der Abhandlungen, welche über die nachher zu besprechenden Fragen im besonderen oder über einzelne Teile derselben vorhanden sind. Dieselben hier im einzelnen aufzuführen, ist nicht möglich und nicht nötig, da sie an den entsprechenden Stellen doch erwähnt werden müssen. Dagegen muss einiges über die Methode vorausgeschickt werden, nach der die Probleme der hebräischen Psychologie behandelt worden sind und noch behandelt zu werden pflegen.

So mannigfach verschieden auch die Behandlungsmethode in anbetracht der oben aufgezählten Reihe von wissenschaftlichen Disziplinen erscheinen möchte, im Grunde sind es nur zwei Wege, welche eingeschlagen werden. Dieselben hängen aufs engste mit der gesamten Betrachtungsweise unseres Gegenstandes zusammen, je nachdem dieselbe mehr eine biblisch-systematische oder eine vergleichend-historische ist.

1. Gleichviel wie der Titel auch im einzelnen laute, der Ausgangspunkt der meisten Darstellungen der „biblischen Psychologie“ oder „Anthropologie“ oder „biblischen Seelenlehre“ u. s. w. ist naturgemäss eine Erörterung der Begriffe wie Fleisch, Geist, Seele, Herz u. s. w., auf Grund des biblischen Sprachgebrauchs. Derselbe wird mehr oder weniger eingehend nach seiner verschiedenen Entfaltung angeführt. Vielfach wird auch der neutestamentliche Sprachgebrauch beigezogen. So überall wo die Untersuchung im Interesse des Schriftbeweises geführt wird. Nur beispielsweise sei auf einige derartige Behandlungen des Gegenstandes hingewiesen, z. B. Beck, Umriss der biblischen Seelenlehre (2. Aufl. 1862); Wendt,

Die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch, 1878; vgl. auch von Rudloff, Die Lehre vom Menschen auf dem Grunde der göttlichen Offenbarung (2. Aufl. Gotha 1863); von Hofmann, Schriftbeweis, 2. Aufl. I, S. 284 ff. etc. etc. Das ältere, vielbenützte Werk von Roos, Fundamenta psychologiae sacrae (1769), ebenso etliche andere Arbeiten, wie die biblische Anthropologie von Wörner, die biblische Psychologie von K. Fischer u. dgl. sind mir nicht zugänglich gewesen. Über Delitzschs System der biblischen Psychologie ist besonders zu reden. In diesen Zusammenhang gehören vor allem die verschiedenen Artikel über Geist, Seele, Herz u. s. w. in Cremers Bibl.-theol. Wörterbuch der neutest. Gräcität, und dessen Artikel in der prot. Realencyklopädie[3], VI, 450 ff. (Geist); VII, 773 ff. (Herz); 2. Aufl., XIV. Bd., 25 ff. (Seele) etc.; die Artikel in Schenkels Bibellexikon (Fleisch), II, 280 ff.; (Geist), II, 367 ff.; (Seele), V, 267 ff. von Schenkel; (Herz), III, 71 ff. von Wittichen u. s. w.; weiter aber die Abschnitte über die Lehre vom Menschen in den biblischen Theologieen, von Oehler (3. Aufl., S. 232 ff.; Schultz (5. Aufl., S. 492 ff.); Dillmann, ed. Kittel, 1895, S. 351 ff.; Riehm-Pahncke (1889), S. 185 ff.; Smend, Altt. Religionsgesch., 459 f. ps. etc. etc. Sonstige Litteratur siehe bei Cremer, P.R.E.[3], VI, 98; 450, Schultz, Delitzsch u. a., a. a. O.

Es wird nun allgemein anerkannt und auch in den meisten Fällen ausdrücklich hervorgehoben, dass die Worte für Seele, Herz, Geist nicht als „Begriffe“ im eigentlichen Sinne des Worts angesehen werden dürfen. Es ist bekannt, wie mannigfaltig ihre Verwendung ist. Man bekommt bei den Zusammenstellungen des Sprachgebrauchs meist zunächst den Eindruck regelloser Willkür. Vgl. z. B. Becks Umriss der biblischen Seelenlehre, und dazu Delitzschs Urteil über dieselbe, S. 175 seiner biblischen Psychologie[2].

Freilich kann man nicht jedes derartige Wort an jeder beliebigen Stelle für ein anderes einsetzen, und man sucht daher vor allem die Einschränkungen festzustellen, welche der Verwendung und Vertauschung psychologischer Ausdrücke durch den Sprachgebrauch gesetzt sind; dabei geht es jedoch

zumeist nicht ohne gelegentliche Gewaltsamkeit ab —, wie wenn, um nur ein Beispiel namhaft zu machen, gesagt wird, „dass für den Hebräer das Herz nur Sitz des Intellects, nicht aber der Affecte ist," Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels, Halle 1900, S. 39. Jedenfalls bleiben in vielen Beziehungen die Einschränkungen nicht aufrecht erhalten, an Ausnahmen und willkürlichen Eigentümlichkeiten ist kein Mangel. Ebendies zeigt sich auch, wenn man versucht, das Chaos der im Sprachgebrauch vorhandenen Wendungen dadurch aufzuhellen, dass man das Verhältnis derselben unter einander oder zu polaren Ausdrücken untersucht, vgl. dazu vor allem die angeführten Artikel Cremers in seinem Lexikon und in der Realencyklopädie. Und je genauer der Thatbestand aufgeführt wird, um so unklarer wird die Ordnung, um so undeutlicher die Ableitung, um so mehr verwischen sich die characteristischen Besonderheiten; ein Umstand, der bei der Beweglichkeit der Sprache im Ausdruck geistiger Vorgänge leicht erklärlich ist, und an dem sich nun einmal nichts mehr ändern lässt, gleichviel welche Anordnung und Gruppierung des Stoffes man auch wählen mag.

Ein Blick auf die verschiedenen Bedeutungen, welche im Lexikon z. B. für das Wort nephesh aufgezählt werden, genügt, um davon zu überzeugen. Die Beiziehung des neutestamentlichen Sprachgebrauchs erhöht und vermehrt die erwähnten Schwierigkeiten; sie ist zwar insofern nicht unberechtigt, als sich gerade auf diesem Gebiete die Sprache des N. Test. fast ausschliesslich im Kreise alttestamentlicher Anschauungen und Redewendungen bewegt und vom griechischen Denken sehr wenig beeinflusst ist. Immerhin aber ist der Sprachgebrauch des N. Test. so eigenartig und selbständig weitergebildet, dass er eine besondere Untersuchung nötig macht, welche wir hier nicht anzustellen haben. Wir beschränken uns durchgängig auf das Gebiet des A. Test.

So wichtig und notwendig nun die genaue Feststellung des Sprachgebrauchs der einzelnen anthropologischen Begriffe ist, so ist doch klar, dass, abgesehen von der Schwierigkeit, klare Ordnung und übersichtliche Ableitung in diesem Material

herzustellen, auch die eigentlich psychologische Untersuchung dabei meist ziemlich kurz wegkommt. Diese beginnt erst, wenn der Sprachgebrauch festgestellt ist; denn eben die festgestellten Resultate sind nach psychologischen Gesichtspunkten zu beurteilen, Entstehung, Zusammenhang, Entwicklung der einzelnen nach ihrer Bedeutung fixierten Wendungen und Begriffe sind zu bestimmen.

Dies ist aber nicht möglich, ohne dass sie in grösseren Zusammenhang gestellt werden. Und zwar in doppelter Beziehung. Das seelische Leben des Menschen ist so reich und mannigfaltig, dass es sich nicht mit einigen wenigen Begriffen beschreiben lässt, mögen dieselben noch so vielfach verschieden gewendet werden. Noch mehr gilt dies selbstverständlich von dem Seelenleben eines Volkes. Eine Menge der wichtigsten psychischen Erscheinungen sind hier vorhanden, welche mit der Erörterung einzelner psychologischer Begriffe kaum oder gar nicht berührt werden. Und doch stehen die letzteren mit dem ganzen psychischen Leben des Volkes in engstem Zusammenhang. Es muss versucht werden, sie aus diesem ganzen allgemeinen Zusammenhang heraus zu verstehen.

Dieser Zusammenhang innerhalb des gesamten seelischen Lebens eines Volkes führt weiter in den noch grösseren Zusammenhang der Völkerfamilie, ja der Menschheit überhaupt. Denn ohne Berücksichtigung der allgemeinen Erscheinungen ist es unmöglich, das seelische Leben eines Volkes recht zu beurteilen und Einfaches oder Zusammengesetztes, „Primitives“ oder Entwickeltes, allgemein Menschliches oder spezifisch Eigentümliches richtig zu unterscheiden. Und mag die Gefahr ungerechtfertigter Verallgemeinerungen und vorschneller Anwendung unbewiesener Theorieen dabei noch so gross sein, die Aufgabe als solche bleibt bestehen.

2. Damit sind wir von selbst zu der zweiten Betrachtungsweise, der vergleichend-historischen, gekommen. Die von diesem Standpunkt aus geschriebenen Untersuchungen sind, wiewohl teilweise ebenfalls durchaus systematisch (oder auch schematisch) aufgebaut, nach Methode, Inhalt und Gegenstand

diametral verschieden. Der Ausgangspunkt ist im geraden Gegensatz zu dem Bisherigen grundsätzlich das Allgemeine, wobei möglichst weit ausgeholt wird, um die Einheitlichkeit und Gleichartigkeit der psychischen Entwicklungen festzustellen. Mit der Psychologie der Naturvölker, (— wo nicht gar mit dem Seelenleben der Tiere —), wird begonnen; auf dieser Grundlage werden Halbkultur- und Vollkulturvölker als entwickeltere Stufen aufgebaut. Zusammenhang, Gleichartigkeit der Erscheinungen, einheitliche Entwicklung sind hier die Hauptsache, die Besonderheit tritt zurück gegenüber der Allgemeinheit. Die teleologische Betrachtungsweise wird durchweg abgelehnt, und nur nach der möglichst zutreffenden Beschreibung der empirisch vorliegenden Entwicklung gestrebt, deren Bild sich freilich im einzelnen sehr verschieden gestaltet. Derartige Untersuchungen ruhen durchaus auf den Forschungen der allgemeinen Anthropologie und Ethnologie. Wie viel dabei vor allem aus dem grossen Werk von Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, geschöpft wird, ist bekannt. Neben Waitz sind vor allem die verschiedenen Arbeiten Steinthals, Bastians, R. Andrees, Révilles u. s. w. zu nennen, die hier nicht im einzelnen aufgezählt zu werden brauchen. Nicht unerwähnt aber dürfen bleiben die grossen Werke von Tylor, Primitive Culture, London 1872, deutsch von Spengel und Poske, unter dem Titel: Die Anfänge der Cultur, Leipzig 1873; und H. Spencer, A system of synthetic philosophy, deutsch von B. Vetter, Stuttgart 1875 bis 1889, von welchem für uns vor allem Band VI und Anhang A von Band VII, S. 387 ff. aus den „Prinzipien der Sociologie“ I und II, in betracht kommt, — von beiden Werken stehen dem Verfasser nur die deutschen Ausgaben zur Verfügung, nach denen daher im folgenden citiert werden wird. An die verschiedenen sonstigen Werke über Völkerkunde, wie z. B. die Völkerkunde O. Peschels, Leipzig 1874 und ff., vgl. vor allem S. 299 ff., die Völkerkunde F. Ratzels (vor allem Bd. III, S. 81 ff., 113 ff., 148 ff.), Leipzig 1885—1888, an die ausführliche völkerpsychologische Einleitung zur Ethik W. Wundts (2. Aufl., Stuttgart 1892) und dgl. braucht hier nur

erinnert zu werden. Eine in ihrer Art vorzügliche allgemeine Untersuchung der oben beschriebenen Gattung stellt das Buch Alfred Vierkandts dar: Naturvölker und Kulturvölker, Berlin 1896, welches auch über die Semiten eingehendere Betrachtungen enthält und daher im weiteren öfters angeführt werden muss. Natürlich werden auch in den neueren Darstellungen der allgemeinen vergleichenden Religionsgeschichte, siehe namentlich Tiele, Geschichte der Religion im Altertum, deutsch von Gehrich, Gotha 1896; Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2. Aufl. 1897; v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, Bonn 1899 u. s. w. viele einzelne hieher gehörige Fragen gelegentlich oder absichtlich behandelt.

Mit der Erweiterung des Zusammenhangs, in dem diese und verwandte Untersuchungen geführt werden, ist notwendig eine weitgehende Vermehrung der Gegenstände gegeben, auf welche die Betrachtung sich erstrecken muss. Die Vorstellungen von dem Wesen der Seele sind hier nur ein, wenn auch wichtiger Teil und jedenfalls nur ein ähnlich geartetes Stück inmitten einer grossen Gruppe verwandter Vorstellungen, welche auf analoge Weise entstanden sind und entsprechend beurteilt werden müssen. Die Auffassung der äusseren Natur, die Geschichte des Natursinns, die Sprache, Mythus und Religion, die Affecte und ihr Ausdruck, die Entfaltung der Willenskraft im einzelnen und in der Gesamtheit, das Verhältnis dieser beiden Factoren zu einander u. s. w., kurz die mannigfaltigsten Erscheinungen jeder Art werden hier in betracht gezogen. Eine Menge der verschiedensten Abhandlungen über die verschiedensten Gegenstände dieser Art finden sich in den 20 Bänden der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft („Z. f. Vps.“, seit 1860, herausgegeben von Lazarus und Steinthal; Fortsetzung: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, herausgegeben von Weinhold, Berlin 1891 ff. „Z. V. f. V.“), welche, soweit hieher gehörig, am geeigneten Orte näher anzuführen sein werden. Neben der Zeitschrift für Völkerpsychologie ist die Zeitschrift für Ethnologie („Z. f. Ethn.“, herausgegeben von Bastian u. s. w. 1869 ff.) zu

nennen, wiewohl dieselbe für die vorliegende Untersuchung weniger von Bedeutung ist. Eine Reihe später gelegentlich angeführter Werke aus neuerer und neuester Zeit findet sich aufgezählt in dem Aufsatz, resp. der Rede von F. Eulenburg, „Über die Möglichkeit und die Aufgaben einer Sozialpsychologie“ in Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft, 1900, I. Heft, S. 201 ff.

In den meisten Fällen aber werden bei diesen mehr allgemeinen und nach Einheitlichkeit der Anschauung strebenden Erörterungen die Semiten und zumal die Hebräer verhältnismässig wenig berücksichtigt. Wie bei der Beschränkung auf den Stoff, der in den biblischen Stellen vorliegt, der Zusammenhang mit dem Ganzen verloren zu gehen droht, so ist hier Gefahr vorhanden, dass über dem Allgemeinen und in dem Wunsch nach Einheitlichkeit das Verständnis für die Besonderheit des Einzelnen verschwindet.

Da nun aber die richtige Erkenntnis und Beurteilung des Allgemeinen nicht möglich ist, ohne dass alles Einzelne in den Gesamtzusammenhang einbezogen wird, da die allgemeine Anschauung stets wieder nach dem im einzelnen sich ergebenden Thatbestand korrigiert werden muss, so ist es notwendig, die auf einem Gebiet sich findenden Erscheinungen auch stets aufs neue zu untersuchen, um den Beitrag festzustellen, der sich von hier aus für das Ganze ergibt. Der Beitrag zu den allgemeinen geistigen Gütern der Menschheit, den das hebräische Volk geliefert hat, ist wichtig und bedeutend genug, um das Interesse an der Geschichte seiner Entstehung zu rechtfertigen. Nicht überall aber und nicht von Anfang an können wir für das israelitische Volk die geistige Selbständigkeit feststellen, welche es in seiner religiösen Entwicklung je länger je mehr an den Tag legt. Darum muss die Betrachtung des psychischen Lebens dieses Volkes die verwandten Erscheinungen bei anderen Völkern überall vergleichend berücksichtigen; andererseits aber wird es erklärlich sein, wenn sich Eigentümlichkeiten finden, die ohne Parallelen sind. Dieselben werden eben mit der eigentümlichen religiösen Entwicklung dieses Volkes zusammenhängen. Der

Wirklichkeit am nächsten dürfte die Betrachtungsweise kommen, welche die genaueste Erwägung des Einzelnen und das Verständnis für die Eigenart gerade dieses Volks zu verbinden weiss mit steter umfassender Berücksichtigung der allgemeinen Erscheinungen auf verwandten Gebieten.

3. Das Streben, an die Stelle der Erörterungen einzelner biblisch-psychologischer Ausdrücke grössere Zusammenhänge zu setzen, ist selbstverständlich nichts neues. Dies zeigt z. B. schon die Geschichte der Behandlung der hebräischen Psychologie, welche Delitzsch seiner Darstellung der biblischen Psychologie vorausschickt, S. 3—10, am meisten aber dieses Werk selbst. Wir erwähnen dasselbe hier nicht, um darüber zu urteilen, sondern nur um an diesem Beispiele zu zeigen, dass in der vorliegenden Untersuchung ein anderer Zweck verfolgt wird, als der, welcher gewöhnlich für Abhandlungen aus dem Gebiete der „hebräischen Psychologie“ vorausgesetzt wird. An weitgreifenden grossen Zusammenhängen fehlt es bei Delitzsch nicht. Er stellt die biblische Psychologie in den Rahmen der universellen Heilsgeschichte, es ist eine Art Heilsgeschichte der Seele, Heilsgeschichte von anthropologischer Grundlage aus entwickelt, die er geben will. Dies zeigt schon die Einteilung und Gliederung des Stoffes. Mit den ewigen Voraussetzungen, der falschen und der wahren Präexistenz der Seele, dem Urbild des dreieinigen Gottes beginnt er, um sodann auf die Schöpfung (2), den Fall (3), den natürlichen Bestand (4) überzugehen und nach Besprechung der Wiedergeburt (5), des Todes und des Mittelzustandes (6) mit Auferstehung und Vollendung (7) zu schliessen.

Dass sich auf diese Weise eine Menge des Stoffs unterbringen lässt, ist klar, aber es wird naturgemäss vieles hereingezogen, was mit der Psychologie nichts zu thun hat, während anderes, was dazu gehört, ausser betracht bleibt. Die ganze Betrachtungsweise ist von einer bestimmten Idee beherrscht, welche nicht aus dem Gegenstand selbst genommen ist. Was sich dem Gang dieser Idee einfügt, wird beigezogen, und zwar stets unter dem einen leitenden Gesichtspunkt. Viele psychische

Erscheinungen, namentlich rudimentäre Überbleibsel früherer unvollkommener Stufen, sozialpsychologische Thatsachen und anderes, sind teils gar nicht, teils nur wenig berücksichtigt. Eine wirklich geschichtliche, beschreibende Darstellung wird nicht gegeben, sondern eine systematische. Die Betrachtungsweise ist die teleologische. Altes und Neues Testament sind ohne wesentliche Berücksichtigung ihres Abstands zusammen behandelt. Nicht selten dringen fremdartige Elemente in die Untersuchung ein, vgl. z. B. die Erörterungen über Somnambulismus, S. 260 ff. Schwieriges wird durch noch Schwierigeres erklärt, wenn zur Veranschaulichung des Verhältnisses von Seele und Geist auf das Verhältnis der göttlichen Hypostasen zum Wesen Gottes zurückgegangen wird (S. 97), oder wenn wir S. 98 lesen: Sie, d. h. die Seele, ist die nach der Seite des Leibes hin ausgestrahlte Doxa des Geistes, sein immaterieller Selbstleib, mittels dessen er die materielle Leiblichkeit mit den in ihr webenden Kräften beherrscht, wie die Gottmittels ihrer Doxa die Welt erfüllt und durchwaltet."

Delitzschs Werk ist genau das, als was es sein Titel bezeichnet, ein System der biblischen Psychologie. Mit Recht betont er, dass die psychologischen Grundanschauungen der ganzen Bibel unter sich in Einklang stehen, und daher dieser Einklang auch aufgezeigt werden könne; vgl. S. 14 ff. Gibt es auch in der Schrift kein System von Lehrsätzen über psychologische Dinge, so gibt es doch Grundanschauungen, die trotz Abweichungen im einzelnen unter sich übereinstimmen; und ausdrücklich hebt er hervor, dass die Schrift auch in dieser Beziehung Lehre enthalte; (ibd.). Daneben versucht er jedoch auch an vielen Stellen die psychologischen Anschauungen der Bibel mit dem (damaligen) Stande der gegenwärtigen wissenschaftlichen Physiologie und Psychologie zusammenzustellen und die Berechtigung der biblischen Anschauung aufzuzeigen, und weist es energisch zurück, dass die biblische Psychologie, wie etwa die homerische, nichts als ein Stück Geschichte menschlicher Geistesbildung von nur antiquarischen Werte sei (S. 18). Aber gibt es denn zwischen diesen beiden Extremen keine Möglichkeit? Es ist nicht nötig, hier länger bei dem oft

geäusserten Einwand zu verweilen, dass die Schrift überhaupt nicht über anderes als über das religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott lehren wolle, — vgl. nur v. Hofmann, Schriftbeweis², I, S. 284, und dazu Delitzsch, a. a. O., S. 11 f. Jedenfalls sind die psychologischen Anschauungen der Bibel ein Stück Geschichte menschlicher Geistesbildung; und können daher auch als solches ins Auge gefasst werden. Soweit sie nur dies sind, sind sie ebensowenig „normativ" wie die naturwissenschaftlichen Anschauungen des Alten Testaments, soweit diese religiös indifferent sind; sie können dabei aber vermöge eines besonders feinen und wahren psychologischen Tactes, der der biblischen Litteratur eignet, sehr viel bleibend richtiges enthalten. Natürlich kann von einer mechanischen Scheidung keine Rede sein, denn alle diese Dinge sind eben, das ist die Eigentümlichkeit biblischer Anschauung, in religiöse Beleuchtung gerückt; aber so schwierig es ist, so notwendig ist es, auch hier zu unterscheiden zwischen den psychologischen Grundanschauungen, soweit sie rein psychologisch und daher indifferent, und soweit sie religiös von Bedeutung sind. Gerade weil die psychologischen Anschauungen so eng mit den religiösen zusammenhängen, dass die einen von den andern beeinflusst werden, ist es notwendig, begrifflich beides zu trennen, um die gegenseitige Beeinflussung aufzeigen zu können. Die Berechtigung dieses Versuchs wird heutzutage kaum bestritten werden wollen. Die psychologischen Anschauungen der Bibel sind eben als solche selbst wieder Gegenstand psychologischer Untersuchung; und je mehr sie zunächst rein als Phänomene ins Auge gefasst und mit anderen analogen Phänomenen verglichen werden, desto klarer ergibt sich ihre Eigentümlichkeit und Wichtigkeit und ihre nicht antiquarische, sondern bleibende Bedeutung.

II. Kapitel.

Fortsetzung: Voraussetzungen, Quellen, Disposition.

Es handelt sich also im folgenden nur um eine möglichst zutreffende Beschreibung empirisch vorliegender psychischer

Phänomene, um die Untersuchung ihres Zusammenhangs, ihres gegenseitigen Aufeinanderwirkens und (in beschränktem Umfang) ihrer Entwicklung, soweit dieselbe der geschichtlichen Forschung zugänglich ist.

1. Vorausgesetzt ist dabei die Thatsache psychischen Lebens, was selbstverständlich ist; sodann die Erkennbarkeit psychischen Lebens, welche im letzten Grunde auf der Gleichheit der psychischen Organisation in den einzelnen Individuen beruht. Sie beschränkt sich aber genau genommen darauf, dass die mehrfach zusammengesetzten psychischen Vorgänge sich theoretisch auf einfachere zurückführen lassen. Weiter in das Geheimnis psychischen Lebens einzudringen, ist der descriptiven historischen Untersuchung unmöglich.

Freilich mag es gewagt erscheinen, sich auf eine so gänzlich verschiedene Stufe des Denkens, Fühlens und Wollens zurückversetzen zu wollen, wie wir sie bei den Völkern des antiken Orients voraussetzen müssen. Aber in bestimmten Grenzen ist dies Unternehmen doch nicht unausführbar, da im geistigen Gebiet überhaupt das Niedrigere von der höheren Stufe aus, das Unentwickelte vom Fortgeschrittenen aus erkannt, oder wenigstens teilweise verstanden werden kann, da weiter analoge Erscheinungen in der Gegenwart vorliegen, da endlich auf allen späteren Stufen die Erscheinungen der früheren nachwirken, resp. neben ihnen bestehen bleiben.[1])

2. Was den sozialen oder individuellen Character der darzustellenden Phänomene anlangt, so ist nur darauf hinzuweisen, dass sich hierüber keine einheitliche Formel aufstellen lässt. Es muss von Fall zu Fall untersucht werden, ob eine mehr individuelle, singuläre, oder doch eine ursprünglich individuelle Erscheinung vorliegt, oder ob man es mit allgemeinen oder im allgemeinen Bewusstsein begründeten Thatsachen zu thun hat, — eine Untersuchung, die bei dem Character unserer Quellen freilich vielfach nicht zu sicherem Re-

[1]) Vgl. Tylor I, Cap. 3 u. 4; zum Ganzen Z. f. Vps. I, 1 ff., 387 ff.; ferner Achelis, Der wissenschaftliche Charakter der Ethnologie in Z. f. Vps., XVII, S. 20 ff.; Steinthal, Begriff der Völkerpsychologie, ibd., S. 233 ff. und die oben angeführte Litteratur.

sultat führen kann. Ganz und gar nur individuell geartete psychische Phänomene gibt es genau genommen nicht. Das Bewusstsein des Einzelnen ist in allen Beziehungen und nach jeder Richtung hin von der ihn umgebenden und ihn tragenden engeren oder weiteren Gemeinschaft bestimmt. Aber die Abhängigkeit des individuellen Bewusstseins vom Gesamtbewusstsein ist auf den verschiedenen Gebieten verschieden stark, sie ist auch bei den Individuen im einzelnen verschieden nach Intensität und Qualität: so viel jedoch darf als anerkannt vorausgesetzt werden, dass auf den niedrigeren Stufen die Gemeinsamkeit der Anschauungen eine grössere ist als auf den höheren. Je weiter zurück, desto mehr verschwindet der Einzelne im Ganzen, desto weniger erscheint er in irgend einer Beziehung als selbständiges Individuum.[1])

Den Ausdruck „Volksseele“ oder „Volksgeist“ überhaupt zu vermeiden, ist nach den vielen Untersuchungen, die darüber angestellt worden sind, nahezu notwendig; er ist in der That missverständlich. Überall aber findet sich ein grosses Gebiet gemeinsamer in allen Individuen gleichmässig wiederkehrender psychischer Vorgänge, (was ebenso wie ihre Erkennbarkeit, vgl. oben, in der Gleichheit der psychischen Organisation der einzelnen Individuen begründet ist). Diese Gemeinsamkeit der psychischen Vorgänge ermöglicht eine Reihe allgemeiner Erscheinungen, welche teils sozial im engeren Sinne sind, d. h. so geartet, dass sie ohne wechselseitige Beziehungen mehrerer Individuen überhaupt nicht sein können, teils nur insofern sozial genannt werden können, als sie allen einzelnen Individuen gleichmässig eignen. Doch ist dieser Unterschied, auf welchen Eulenburg, a. a. O., S. 212 f., Wert legt, für die folgende Untersuchung ohne Belang. Denn abgesehen davon, dass es sich in ihr fast ausschliesslich um Erscheinungen

[1]) Vgl. Lamprecht, Die kulturhistorische Methode, Berlin 1900, S. 28 „Die seelische Gesamtentwicklung vollzieht sich von anfänglich stärkster Gleichheit aller Individuen einer menschlichen Gemeinschaft (seelischer Gebundenheit) vermöge immer gesteigerter seelischer Thätigkeit zu immer grösserer Differenzierung (seelischer Freiheit); vgl. Waitz, I, S. 74. 76 f.

der zweiten Gattung handelt, so kommt es hier zunächst nur darauf an, aus den vorhandenen Erscheinungen, welcher Art sie auch sein mögen, auf ihre psychische Entstehung zurückzuschliessen. Es muss versucht werden, aus ihnen die psychische Eigenart des Volkes zu ermitteln. Dafür sind natürlich alle gemeinsam auftretenden Erscheinungen gleich wichtig, Sprache, Mythus, Sitte, Religion, Recht, u. s. w. Vgl. zum Ganzen Wundt, Grundriss der Psychologie, 3. Aufl., S. 349 f. An der Entstehung und Weiterbildung aller dieser Dinge hat auch der Einzelne Anteil, aber in den seltensten Fällen lässt sich dieser Anteil feststellen. Am wichtigsten und erkennbarsten ist die Bedeutung des Individuums bei der weiteren Entwicklung der Religion, am dunkelsten und unklarsten in der Sprache auf allen Stufen, namentlich den früheren Perioden. Es gibt aber noch eine Menge Erscheinungen ausser diesen, welchen ähnliche Gemeinsamkeit wenigstens ursprünglich eignet; die aber dann vermöge ihres Zusammenhangs mit der Religion z. B., und auch mit der Sprache in eigenartiger Weise weiter gebildet werden. Ein Stück derselben hat die folgende Untersuchung zu ihrem Gegenstand.

In Sprache, Sitte, Religion, Mythus, Naturanschauung u. s. w., bei welchen zunächst durchweg das Individuum im Strom der Gesamtheit verschwindet, zeigt sich vor anderem das „Seelenleben“ eines Volkes. Die verschiedenen Erscheinungen desselben hängen nicht bloss äusserlich, sondern vor allem innerlich zusammen. Der innere Zusammenhang erstreckt sich aber über das Gebiet eines Volkes hinaus und dehnt sich, wie es scheint, in manchen Beziehungen über die ganze Menschheit aus. Er erklärt sich aus der Thatsache, dass dieselben psychischen Vorgänge nicht nur bei den einzelnen Individuen, sondern auch bei den grösseren Gruppen in analoger Weise wiederkehren, auch hier die ähnlichen Verbindungen eingehen, und dementsprechend lässt sich auch die Gleichartigkeit ihres Ursprungs nicht verkennen.

Eine jede derartige Untersuchung wird somit von den thatsächlich vorliegenden Anschauungen, den vorhandenen sich äussernden Affecten und Willensvorgängen ausgehen; ihre psy-

chologische Eigenart, resp. ihren Ursprung, festzustellen suchen, und mit ähnlichen Erscheinungen anderer Gebiete vergleichen. Wir beschränken uns hier auf das intellectuelle Gebiet, indem wir die Auffassung der Aussenwelt und des menschlichen Seelenlebens bei den Hebräern darzustellen versuchen.

3. Diese Beschränkung auf das intellectuelle Gebiet ist, und damit kommen wir zu einer weiteren Voraussetzung, selbstverständlich nicht in dem Sinne gemeint, als ob sich das Gebiet intellectueller Erscheinungen irgendwie von dem übrigen Seelenleben abtrennen liesse. Gerade im Gegenteil wird sich der Zusammenhang des geistigen Lebens eben darin zeigen, dass wir, vielleicht mehr als gewöhnlich zu geschehen pflegt, die Einwirkung z. B. der Affecte auf die Entwicklung der Vorstellungen hervorzuheben suchen.[1]) Denn beides hängt, wie die Erfahrung zeigt, in der That aufs engste zusammen, und bestimmt sich gegenseitig aufs mannigfachste. Als drittes Element aber kommen die Willensvorgänge dazu, die zumal für die weitere Entwicklung des ganzen geistigen Lebens entscheidend sind. Wir können hier nicht auf das Einzelne eingehen; welche Bedeutung der Wille auf die gesamte geistige Entwicklung, die intellectuelle Fortbildung, die Disciplinierung der Affecte u. s. w. ausübt, hat Vierkandt in seinem schon erwähnten Werke über Naturvölker und Kulturvölker eingehend gezeigt. Eine vollständige Darstellung der Psychologie eines Volkes müsste eigentlich das gesamte Material vollständig dreimal unter den drei verschiedenen Gesichtspunkten betrachten, nach der intellectuellen, der Gefühls- und der Willensseite.

Keinesfalls genügt es also, etwa bloss die sich findenden Anschauungen von der äusseren Natur u. s. w. zusammenzustellen, es muss vielmehr versucht werden, die sich findenden (in diesem

[1]) Eine besondere Aufgabe mit selbständigem Inhalt wäre es, die Geschichte des Gefühlslebens als solchen, der Äusserungen desselben, der Gesamtstimmung, zu schildern. Alles dies kommt hier nur insofern in betracht, als es entweder zur Entstehung intellectueller Erscheinungen beigetragen hat, vgl. vor allem den III. Abschnitt, oder selbst Gegenstand intellectueller Auffassung war; siehe den IV. Abschnitt.

Falle intellectuellen) Erscheinungen psychologisch zu würdigen, soweit möglich nach psychologischen Gesichtspunkten zu ordnen und nach ihrer psychischen Entstehung zu erklären. Die Vorstellungen von der äussern Natur wie von der Seele des Menschen, die in einem Volke herrschen, sind als solche, als intellectuelle Erscheinungen, Gegenstand psychologischer Untersuchung. Ihrem Inhalt nach scheinbar auf ganz verschiedenen Gebieten liegend, können sie doch aus einer gemeinsamen Quelle entsprungen sein, d. h. verwandten psychischen Vorgängen ihr Dasein verdanken, und können von andern Erscheinungen geistigen Lebens in gleicher oder verschiedener Weise beeinflusst oder umgestaltet werden. Die intellectuelle Seite des Geisteslebens eines Volkes ist eine zwar complizierte, aber doch in sich zusammenhängende Grösse; diesem in der Psychologie begründeten Zusammenhang auf einem bestimmt abgegrenzten Gebiete nachzugehen, soll im folgenden versucht werden. Wie wichtig hiebei die oben geforderte Verbindung des Sinnes für das einzelne spezielle Volksbewusstsein mit der Berücksichtigung von Analogieen anderer Gebiete ist, leuchtet auch von hier aus ein.

4. Nicht nur aber die Thatsache und Erkennbarkeit psychischen Lebens im allgemeinen muss vorausgesetzt werden, sondern auch die Realität und Erkennbarkeit einer geistigen Geschichte. Auf die Erkenntnis derselben ist es im folgenden vor allem abgesehen. Überall wo es eine geistige Geschichte gibt, und so gewiss es eine solche gibt, gibt es auch auf geistigem Gebiet Fortschritt, Stillstand, Rückschritt, fortgeschrittene und zurückgebliebene Anschauungen, entwickelte und unentwickelte Erscheinungen, und von geistiger Entwicklung muss im folgenden mehrfach die Rede sein.

Obwohl die Thatsache der geistigen Entwicklung der Menschheit im ganzen wie der Völker im einzelnen heutzutage als etwas selbstverständliches angesehen wird, ist doch eine Orientierung über den Sinn, in welchem dies viel missbrauchte Wort im folgenden verwendet werden wird, nicht überflüssig.

Zunächst ist natürlich jede Übertragung eines wie immer

gearteten Entwicklungsbegriffes, der für das natürliche Geschehen Giltigkeit hat oder zu haben behauptet, abzulehnen, da die geistige Entwicklung ihren eigenen selbständigen, nur aus ihr selbst erkennbaren Character hat. Ferner ist hervorzuheben, dass Entwicklung in keiner Weise mit Fortschritt nach oben, nach vorwärts, der Wahrheit zu, mit Vervollkommnung gleichgesetzt werden darf. Vielfach ist es ja so, und, auf das allgemeine Ganze gesehen, hat die Gleichsetzung ihre Berechtigung, im einzelnen aber zeigt die Geschichte des Geistes ganz deutlich eine Menge Spuren von Stillstand, Rückschritt, „Abwärtsentwicklung", Verfall und Entartung. Die Naturanschauungen, die religiösen Vorstellungen mancher rohen Völker sind durchaus nicht bloss „primitiv" oder „unentwickelt", sondern entartet, verkommen und insofern auch „entwickelt". Sie mögen in vieler Beziehung dem primitiven Zustand näher sein als andere, in anderen Stücken aber sind sie in der That auch weiter gebildet, nur nach falscher Richtung hin.

Eine weitere prinzipielle Voraussetzung ist hier nur wegen des allgemeinen Zusammenhangs des geistigen Lebens unter sich wichtig. In der religiösen Entwicklung des Volkes Israel und des Judentums vermögen wir nicht eine rein natürliche, sondern eine von steter unmittelbarer göttlicher Einwirkung bestimmte „Entwicklung" zu sehen. Eine derartige Einwirkung findet sich natürlich überall, aber auf keinem Gebiete lassen sich natürlicherweise zureichende psychologische Gründe für die empirisch vorliegenden Thatsachen (religiöser Art) in gleichem Grade als nicht vorhanden aufzeigen.

Hier aber haben wir es nicht mit der religiösen, sondern mit der allgemeinen geistigen Entwicklung zu thun. Dieselbe hängt, wie gesagt, gerade bei diesem Volke aufs engste mit der Entwicklung der religiösen Anschauungen zusammen, ist aber doch ein selbständiges Gebiet für sich und hat ihre eigene Geschichte, welche in vieler Beziehung analog der anderer Völker verläuft.

Entsprechend dem Character der Geschichte kann hier als Massstab für entwickelt oder unentwickelt nur in betracht

kommen, welche Summe von geistiger Energie dem Zustandekommen der betreffenden Vorstellung mutmasslich bedingend vorangegangen ist. Dies gilt wenigstens für das Gebiet, mit welchem wir es hier allein zu thun haben, das intellectuelle; und in diesem Sinn kann nicht bloss, sondern muss zwischen entwickelt und unentwickelt unterschieden werden. Jedenfalls muss vorausgesetzt werden, dass das geistige Leben des Menschen auch in der Zeit nach rückwärts wie nach vorwärts in unlöslichem Zusammenhang steht. Dass es möglich ist, im angegebenen Sinne zwischen entwickelt und unentwickelt zu unterscheiden, liegt in diesem Zusammenhang begründet, und kann nur im einzelnen erwiesen werden. Dass die Entwicklung vielfach nach einer bestimmten Zeit wieder auf denselben, resp. einem ähnlichen Punkte anlangt, von dem sie ausgegangen war,[1]) hindert die Unterscheidung nicht, da das Gebiet, auf dem sich diese Untersuchung bewegt, ein verhältnismässig beschränktes ist.

Für die Anschauung der Natur und die Auffassung des Geistigen innerhalb und ausserhalb des Menschen ist der eigentlich unentwickelte Standpunkt der der Indifferenz, der sich etwa mit dem des Kindes vergleichen lässt, vgl. Tylor, a. a. O., I, 282 ff.; doch sind aus diesem Vergleich keine bestimmten Theorieen abzuleiten, wie ja wohl nunmehr allgemein anerkannt werden dürfte.

Dieser Standpunkt der Indifferenz liegt nun freilich empirisch nirgends rein vor: überall finden wir bereits eine mehr oder weniger fortgeschrittene Entwicklung der Anschauungen; vgl. H. Spencer, Sociologie I, 118; doch aber zeigen sich auch Spuren, welche diesem Standpunkt der Indifferenz teilweise entsprechen; sie zeigen sich z. B. in der Unfähigkeit, zwischen Geistigem und Materiellem scharf zu scheiden,

[1]) Einige eigentümliche Beispiele von Parallelen zwischen naivem und philosophischem Monismus und Materialismus siehe bei Happel, Z. f. Vps. XVII, 5 ff., und vgl. dazu R. Smith, Die Rel. der Semiten, S. 63 d. d. A. [88 f. d. e. A.²]. Happel schöpft aus dem dem Verfasser unzugänglichen Werke A. Bastians, Die Seele indischer und hellenischer Philosophie, etc., Berlin 1886.

weil ein Gegensatz dieser beiden Gebiete eben nicht bewusst ist. Bewusste Vergeistigung des Materiellen und ebenso bewusste Materialisierung des Geistigen, oder Dualismus zwischen beiden Gebieten oder Versuch zur Überbrückung desselben gehören einer bereits mehr „entwickelten“ Stufe an. Denn in allen diesen Fällen ist irgendwie schon eine grössere Menge ähnlicher Auffassungsvorgänge zusammengekommen zur Herstellung der Gesamtauffassung nach der einen oder anderen Seite hin.

Nun sind natürlich noch eine Menge anderer Momente daneben zu berücksichtigen, z. B. die Thatsache, dass sich Rückständigkeiten auf einem Gebiet neben Fortschritten auf andern zeigen können; weiter die Thatsache, dass alle geistigen Erscheinungen sich gegenseitig beeinflussen, vor allem ist je weiter zurück, desto grösser der Einfluss der Religion, welche unauflöslich alle Anschauungen durchdringt, so dass sie natürlich stets berücksichtigt werden muss. Weiter aber kann wohl zugegeben werden, dass im allgemeinen die geistige Entwicklung mit dem Wachsen der Erkenntnis und des Verständnisses für die Selbständigkeit des Geistigen Hand in Hand geht; aber unrichtig ist es, daraus zu entnehmen, dass an den Anfang die völlige Dumpfheit, tierische Ungeistigkeit zu setzen sei. Der Zustand geistiger Verdumpfung, ja Abwesenheit geistigen Lebens irgend welcher Art, in welchem nach den Berichten einzelne wilde Völker sich befinden sollen, ist unstreitig, so weit er vorhanden ist, als Zustand des Verfalls zu bezeichnen. An den Anfang müssen wir die noch unausgebildete, aber doch vorhandene Fähigkeit, die Möglichkeit einer weiteren Entwicklung setzen, nicht aber die geistige Verkommenheit.

Da nun aber weiter die geistige Entwicklung nirgends ganz geradlinig verläuft, so ist mit der Thatsache, dass die eine Vorstellung entwickelter ist als die andere, und mit der Anordnung und Gruppierung nach solchen Gesichtspunkten natürlich über die zeitlichen Verhältnisse nichts ausgesagt. Dies führt auf die Quellen und die Bedeutung ihres geschichtlichen Zusammenhangs.

5. Besondere Schwierigkeiten für Darstellung, Anordnung und Beweisführung erwachsen aus der Eigenart der Quellen, welche für die folgende Untersuchung benützt werden. In erster Linie kommt die alttestamentliche Litteratur in betracht. Dieselbe ist zunächst in keiner Weise ein vollständiger Ausdruck der im Volke lebenden Anschauungen. Die alttestamentlichen Schriften stammen von Verfassern, die sich grossenteils hoch über die umgebende Menge erhoben; die in vielen (und nicht bloss religiösen) Beziehungen in directem Gegensatz zur Masse des Volkes standen. Aber eben dieser Gegensatz und der daraus entspringende Kampf bringt auch den Hintergrund vulgärer Anschauungen zu Tage, von dem sich die reineren und höheren Vorstellungen abheben. Diesen Spuren der sekundären Schicht ist man auf dem Gebiete der Religionsgeschichte in neuerer Zeit mit besonderem Eifer nachgegangen. Aber nicht immer ist der Zusammenhang solcher Anschauungen, die der wirklichen Religion des alten Testaments fremdartig gegenüberstehen, mit dem sonstigen geistigen Leben genügend berücksichtigt worden. Und wo es geschehen ist, hat man sich meist nur auf eine, gewöhnlich die Stufe der sog. primitiven Naturauffassung beschränkt. Hier gilt es also einige Lücken auszufüllen.

Weiter ist zu berücksichtigen, dass sich die alttestamentliche Litteratur auf einen grossen Zeitraum verteilt, und die Ansetzung der einzelnen Schriftdenkmäler sehr unbestimmt ist. Doch sind die hieraus sich ergebenden Schwierigkeiten für die folgende Untersuchung nicht so gross, als es bei der Menge der Meinungen in litterarkritischen Fragen erscheinen möchte. Denn auch wenn wir die einzelnen Schriften des A. Test. ganz genau und sicher chronologisch datieren könnten, wäre damit für die Beurteilung der psychischen Entwicklung gar nicht so sehr viel gewonnen; die Eigenart solcher Entwicklungen, vgl. oben, nötigt dazu, die Erscheinungen lediglich nach ihrem Inhalt zu klassifizieren. Poetische Stücke bewahren vielfach, auch wenn sie in verhältnismässig später Zeit entstanden sind, Rudimente früherer Anschauungen; eine primitive Auffassung, die sich gelegentlich in späterer Litteratur findet,

wird deswegen, weil sie erst so spät erscheint, inhaltlich nicht anders, als sie ist. Allerdings bezeichnet das babylonische Exil einen grossen Wendepunkt auch in der geistigen Geschichte des Volks, allerdings ist das Judentum etwas total anderes als das Volk Israel; aber bei näherer Betrachtung ist es eben doch nur die Religion und was mit ihr enger zusammenhängt, welche sich im Laufe der Zeiten so geändert hat, dass die spätere Anschauung sich in einigen Beziehungen gegen die frühere ausschliessend und ablehnend verhalten konnte. Es ist notwendig, diese Sätze noch etwas näher zu präzisieren.

6. Dass für die geistige Geschichte des israelitischen und jüdischen Volkes die Religion im Mittelpunkte steht, ist anerkannt. Aber wir können uns nicht mit der Anschauung einverstanden erklären, dass der besondere religiöse Vorzug Israels erst auf das Wirken der grossen Schriftpropheten des 8. Jahrhunderts und weiterhin zurückzuführen sei. Wir nehmen vielmehr an, dass die Entstehung Israels als eines Volkes und die Begründung seiner eigentümlichen Religion zusammenfallen; d. h. dass schon von Anfang an in diesem Volk besondere treibende religiös-sittliche Kräfte vorhanden waren, durch welche es sich von seinen sonst gleichen Nachbarn unterschied, und dass diese geistigen Grössen schon von Anfang an im Volke so wirksam waren, dass später Gestalten wie Samuel, Nathan und David entstehen, und noch später Propheten wie Elia, Amos etc. auf diesem Grunde sich erheben und an das Gewissen des Volkes appellieren konnten.

Aber erst allmählich ist der religiöse und sittliche Besitz einzelner teilweise wenigstens allgemeines Gut des Volkes geworden, und ohne das Exil wäre dies überhaupt nicht geschehen. So ist der Abstand zwischen dem religiösen Denken des Judentums und dem der Anfangs- oder Abfallszeiten allerdings gross, darf aber auch nicht überschätzt werden, insofern einesteils auch schon in älterer Zeit die Opposition der reineren Anschauung nie gefehlt hat, andererseits aber gerade im Judentum eine Menge zeitweilig zurückgedrängter ethnischer Anschauungen in veränderter Form neu auftauchen; z. B. die

Dämonologie und eine Menge abstruser Mythologie, von der noch der Talmud wimmelt. So kann unter Umständen gerade eine späte Schrift Zeugnis ablegen von uralten und nur wieder neu aufgelebten religiösen Vorstellungen.

Gilt dies sogar bei der Religion, so gilt es in noch weit höherem Grade bei indifferenten oder nur mittelbar mit der Religion zusammenhängenden Gebieten wie der Naturanschauung, der Anthropologie u. dgl. Hier ist nicht nur die Constanz der Erscheinungen überhaupt eine festere, sondern es zeigt sich auch, wie auch auf höheren Stufen immer wieder Zustände eintreten, analog den früheren. Dieselben begünstigen das Bestehen von Anschauungen, die den früheren Stufen entsprechen, oder erzeugen ähnliche Vorstellungen von neuem. Gerade letzterer Gesichtspunkt scheint uns auf einzelnen Gebieten näherer Berücksichtigung wert zu sein. Nimmt man nun noch die Zähigkeit hinzu, mit der die einmal gebildeten sprachlichen Wendungen festgehalten werden, und erwägt, wie gerade der Bau der semitischen Sprachen stets die ursprüngliche Bedeutung der Wurzel erkennen lässt, so ist klar, dass für die Auffindung psychischer Erscheinungen die alttestamentliche Litteratur stets als Ganzes in betracht gezogen werden muss. Alle die angeführten Umstände erleichtern die Aufgabe und erwecken die Aussicht, dass es nicht unmöglich sein dürfte, den psychischen Zusammenhang, Entstehung und weitere Ausgestaltung der einzelnen sich findenden Erscheinungen wenigstens teilweise aufzuzeigen. Unmöglich aber ist es, etwa die alttestamentliche Litteratur in vorexilische und nachexilische zu zerlegen, und die Anschauungen zu beiden Zeiten miteinander zu vergleichen, man würde zahllosen Wiederholungen nicht entgehen, und müsste so und so oft in nachexilischen Schriften Rudimente früherer Anschauungen erkennen, in vorexilischen Spuren finden, die in spätere Zeit hinausweisen, auch entwickeln sich die einzelnen Gebiete, wenn sie auch unter sich zusammenhängen, durchaus nicht gleichmässig und parallel laufend mit einander. Natürlich wird die geschichtliche Reihenfolge der angeführten Quellen soweit möglich eingehalten werden müssen, aber für die An-

ordnung bleibt, um allzuviele Wiederholungen zu vermeiden, der Inhalt massgebend. Dadurch wird sich das Nachwirken des Früheren in der späteren Zeit um so deutlicher zeigen; und ebenso umgekehrt, in wie alte Zeit mitunter geistige Erscheinungen zurückgehen, welche erst viel später Gemeingut geworden sind. Für unberechtigt würden wir nur erklären, wenn etwa ganze Schriften und Teile von solchen auf grund gelegentlich geäusserter Anschauungen dieser allgemeinen Art datiert werden sollten; oder wenn aus dem Zusammentreffen derartiger Äusserungen auf litterarische Abhängigkeit geschlossen werden sollte. Beides bedarf viel tragfähigerer Beweise. Wir kennen das geistige Leben, zumal die Jahrtausende zählende Geschichte des Orients zu wenig, um sagen zu können: dies oder das gerade so zu schreiben, war in dieser Zeit nicht mehr oder noch nicht möglich, und noch weniger sind wir im stande, Ähnlichkeit des Ausdrucks als litterarische Beeinflussung zu erweisen. Von derartigen Schlüssen wird somit im folgenden durchweg abgesehen.

7. Da das hebräische Volk nur ein Zweig der grösseren semitischen Völkerfamilie ist, so versteht sich von selbst, dass die analogen Erscheinungen auf dem ganzen semitischen Gebiet in betracht gezogen werden müssen. Zugleich bietet die mannigfache Litteratur über die Semiten im allgemeinen eine stattliche Anzahl von Gesichtspunkten, welche für die Beschreibung und Beurteilung auch der hebräischen Anschauungen von grösster Wichtigkeit sind. Freilich ist diese Litteratur nicht nur sehr umfangreich und weithin verstreut, sie ist auch ihrem Werte nach sehr verschieden, und die Resultate im einzelnen sind, wie sich auch im Laufe dieser Untersuchung gelegentlich näher zeigen wird, oft einander diametral entgegengesetzt. So sicher sich auch die Semiten als eine ganz bestimmte, scharf umrissene Gruppe von den übrigen Völkerrassen abheben, so schwer ist es, die Eigentümlichkeiten derselben so zu characterisieren, dass einesteils die gemeinsamen Merkmale klar hervortreten, andernteils für die Mannigfaltigkeit der semitischen Stämme unter sich genügend freier Spielraum bleibt. Fast immer werden Züge, die von einem

Teile der Semiten gelten, verallgemeinert oder einseitig ins Extrem getrieben, Eigentümlichkeiten einer Entwicklungstufe mit Rasseneigentümlichkeiten vertauscht, oder zu einseitig und zu viel mit Worten wie objectiv oder subjectiv, die selbt einer näheren Deutung bedürfen, gearbeitet.

Die Mannigfaltigkeit der Ansichten in dieser Beziehung liegt auch darin begründet, dass keines der in der Geschichte vorhandenen semitischen Völker wirklich als vollkommene Ausprägung des semitischen Typus angesehen werden kann (auch die Araber nicht, vgl. Noeldeke, sem. Sprachen, 2. Aufl. S. 7. 13). — Das Einzelne muss unten an den betreffenden Orten behandelt werden.

Ist aber auch nicht leicht anzugeben, was als „semitisch" im besonderen Sinn bezeichnet werden darf, so hindert dies doch nicht, dass, was wir sonst von den semitischen Völkern wissen, gerade für das Gebiet der allgemeinen Anschauungen, für die Beurteilung der Auffassung der Aussenwelt u. s. w. von grösster Bedeutung ist. In der Religion ist das israelitische Volk am selbständigsten, in allen übrigen Beziehungen lässt sich fragen, ob ihm irgend welche besondere Eigenart zugeschrieben werden kann. Wie gewaltig vor allem der Einfluss der babylonischen Kultur seit uralten Zeiten auf ganz Vorderasien gewesen ist, zeigt sich in neuerer Zeit immer klarer. Obwohl das vorislamische Arabien in der Zeit, aus welcher wir allein wirkliche Quellen über seine Verhältnisse haben, in einem Zustand politischer und religiöser Zersetzung begriffen war, so ist es doch unerlässlich, die Anschauungen zumal dieser Zeit, soweit wir sie kennen, in betracht zu ziehen. Denn gerade hier finden wir zahlreiche Analogieen für die unten zu behandelnden Gebiete; übrigens ist auch in die spätere Zeit, die des Islam, nicht wenig von verwandten Anschauungen hinübergerettet worden. Auf die Stabilität der Verhältnisse und der Anschauungen der Wüstenvölker ist oft hingewiesen worden. Die Verwendbarkeit der hier entlehnten Analogieen erleidet nur insofern eine bedeutende Einschränkung, als wir die nomadische Stufe des hebräischen Volkes nicht kennen. Die phönizischen Inschriften bieten als solche für

die psychologische Untersuchung nicht viel. Das südarabische und äthiopische Gebiet ist zu entlegen, die Kultur der Syrer in älterer Zeit zu wenig bekannt, in späterer Zeit von fremden Elementen zu stark beeinflusst, als dass sie viel in betracht kommen könnte. Die beiden wichtigsten Gebiete bleiben somit Babylonien und Arabien; das eine vermöge seiner directen Beeinflussung, das andere vermöge der Analogie vieler dort sich findender Erscheinungen. Welches der Ursprung der babylonischen Kultur ist, ist hier gleichgiltig. Die Thatsache des weitreichenden babylonischen Einflusses ist jedenfalls sicher; derselbe ist bedeutender als der ägyptische, wiewohl auch dieser, freilich im einzelnen nur schwer nachweisbar, nicht ausser betracht gelassen werden darf. Alle diese Gebiete aber werden, ebenso wie der noch weitere Kreis der Naturvölker, nur soweit berücksichtigt, als es zur Illustration der auf hebräischem Gebiete sich findenden Erscheinungen nötig ist.[1])

Dabei wird es freilich mitunter nicht leicht sein festzustellen, was als entlehnt von anderen Völkern, was als autogene Erscheinung anzusehen ist; und ebenso wird es oft schwierig sein, zwischen dem allgemein menschlichen Grunde, den speziellen Erscheinungen der semitischen Völkerfamilie und ganz singulären Eigentümlichkeiten gerade des hebräischen Gebietes zu unterscheiden. Beide Schwierigkeiten hängen mit einander zusammen: was sich bei allen Völkern der Erde an den verschiedensten, entlegensten Orten gleichmässig findet, wird nirgends auf Entlehnung zurückgeführt werden dürfen, wo ein örtlicher und zeitlicher Zusammenhang sich zeigen lässt, ist die Möglichkeit jedenfalls in betracht zu ziehen und im einzelnen zu erwägen. Am wichtigsten aber ist, was sich verhältnismässig am sichersten feststellen lässt: nämlich die geistigen Erscheinungen, welche der hebräischen Litteratur eigentümlich sind; und da es den Beitrag gerade dieses Volkes

[1]) Leider fehlt es gerade für die unten zu behandelnden Fragen, welche nicht religiöser Natur sind, noch sehr an einzelnen Vorarbeiten, oder sind uns solche nicht zugänglich gewesen.

zu ermitteln gilt, so muss darauf am meisten Wert gelegt werden.

8. Jeder im Laufe der Zeit wichtig gewordene Beitrag, den das israelitische und jüdische Volk zur Geschichte des geistigen Besitzes der Menschheit geliefert hat, hängt irgendwie mit seiner Religion zusammen. Der Einfluss der religiösen Anschauung, der religiösen Gefühle und der ganzen religiösen Richtung des Lebens und Strebens auf die übrigen Anschauungen, soweit sie hier in betracht kommen, muss in einem besonderen Abschnitt dargestellt werden. (Abschnitt V).

Für die Auffassung der Aussenwelt wie des geistigen Gebietes in weitester Ausdehnung kommen eine Reihe allgemeiner Züge in betracht, die für die Gesamtanschauung im ganzen characteristisch sind und überall gleichmässig wiederkehren. Sie zeigen den Zusammenhang und die Gleichartigkeit der psychischen Entwicklung auf dem hebräischen Gebiet mit teils allgemein menschlichen, teils speziell semitischen geistigen Erscheinungen. (Abschnitt II, erstes Stück; Kap. III bis VII.)

Die Auffassung der Natur wird beschrieben werden können, wenn zunächst von den Übertragungen geistiger Zustände, den Spuren personifizierender Auffassung, abgesehen, und die Anschauungen über den Naturzusammenhang im einzelnen ins Auge gefasst werden. Auch die religiöse Beurteilung und ihre Folgen für die Auffassung des Naturganzen bleiben hier zunächst ausser betracht, damit dem zusammenfassenden V. Abschnitt nicht vorgegriffen wird. (Abschnitt II, zweites Stück; Kap. VIII.)

Die Ungeschiedenheit des Geistigen von dem Gebiet des Natürlichen zeigt sich in der personifizierenden Auffassung der Natur. Von der Naturbeseelung nach ihren verschiedenen Arten und den Spuren der daraus entspringenden mythologisierenden Auffassung der Natur handelt der III. Abschnitt. Er steht gleichsam in der Mitte zwischen Natur und Geist, indem er die eine Seite ihrer Ungeschiedenheit in der Auffassung darstellt. Die andere, nämlich die Übertragung ma-

terieller Gesichtspunkte auf das geistige Gebiet, wird im IV. Abschnitt behandelt.

In demselben kommt aber auch das Übrige, was von der Auffassung und dem Ausdruck des Geistigen zu sagen ist, zur Sprache, worauf, wie bemerkt, der V. die Bedeutung und Wirkung der religiösen Anschauung auf die genannten Gebiete zusammenfassend darstellt. —

II. Abschnitt.

Allgemeine Grundlagen der Auffassung der Aussenwelt.

III. Kapitel.

Über den Einfluss der äusseren Natur auf die geistige Entwicklung Israels.

1. Die geistige Entwicklung eines Volkes zu beschreiben, ohne sich über den Einfluss der Lage, Beschaffenheit, des Klimas seines Landes zu äussern, ist heutzutage unmöglich. Bei der Unsicherheit derartiger Schlüsse im allgemeinen aber und in anbetracht besonderer Schwierigkeiten, welche für den vorliegenden Gegenstand im einzelnen vorhanden sind, ist es notwendig, sich die grösste Zurückhaltung aufzuerlegen. Denn so sicher Lage, Bodenbeschaffenheit, Klima u. s. w. eines Landes von bestimmendem Einfluss auf den Character, die geistige. politische und wirtschaftliche Geschichte eines Volkes sind, so schwer ist es, diesen Einfluss im einzelnen wissenschaftlich exact nachzuweisen.[1])

Die Worte Carl Ritters aus der Einleitung zu dem Palästina und Syrien umfassenden Teile seiner Erdbeschreibung (XV. Bd., 2. Aufl. 1850, S. 7): „es dürfte unmöglich erscheinen, uns den Entwicklungsgang des Volkes Israel in eine andere

[1]) Vgl. zum Folgenden ausser der schon angeführten Litteratur F. Ratzel, Anthropogeographie, Stuttg. 1882, 1891; ders. bei Helmolt, Weltgeschichte I, Leipzig 1899, S. 63—104. A. von Humboldt, Kosmos, Bd. II; PRE.², XI, 720 ff., „Palästina" von F. W. Schultz; Stade, Gesch. des V. Isr., I, S. 100 ff.; Nowack, Archäologie I, S. 31. 52; etc. etc.

Heimatstelle des Planeten hineinzudenken, als eben nur in die von Palästina. Auf keiner andern konnte und sollte sich wohl die heilige Geschichte so gestaltend entfalten, wie wir sie auf und in dieser klar vor unsern Augen und für alle nachfolgenden Zeiten dargelegt erblicken", — diese Worte sind oft wiederholt, oft auch ihrer teleologischen Fassung wegen angegriffen worden.[1]) Ist es nun in der That schon sehr schwierig, um nicht zu sagen unmöglich, bezüglich der gesamten Geschichte des Volkes Israel den in den Worten Ritters statuierten Zusammenhang wirklich nachzuweisen, so möchte die Beschränkung auf einen Teil seiner geistigen Geschichte die Schwierigkeiten eines derartigen Versuchs noch zu steigern scheinen. Nichtsdestoweniger aber wollen wir im Anschluss an frühere Untersuchungen über diesen Gegenstand die Hauptgesichtspunkte namhaft zu machen suchen.

I. Lage, Umfang und Grenzen.

2. Dass die zentrale Lage des Landes, in welchem Israel seine Geschichte durchlebte, von Einfluss auf die geistige Entwicklung des Volkes war, zeigt sich an verschiedenen historisch überlieferten Thatsachen. Wie die politische Geschichte durch die Beziehungen zu den beiden Weltmächten des Nilthales und des Euphrat- und Tigrisgebiets bestimmt war, so nicht minder die geistige. Aber gleich hier ist zu bemerken, dass trotz der vielen Beziehungen zu Aegypten in der Königszeit, die trotz des Einspruchs der Propheten immer wieder angeknüpft und gepflegt wurden, nennenswerte geistige Einwirkung von dieser Seite nicht sicher festzustellen ist.[2]) Dagegen ist durch die neueren Entdeckungen zweifellos festgestellt, dass ganz Vorderasien schon längst, ehe die Israeliten sich in Ka-

[1]) Vgl. Ratzel, Anthropogeographie, I, S. 41 ff., 55.

[2]) Gemeint ist hier natürlich directe Einwirkung. Indirecte, d. h. durch die kanaanitische und phönizische Kultur, welche ihrerseits wieder teilweise auf ägyptische Einflüsse zurückgeht, vgl. E. Meyer, Gesch. des Altertums, I, § 183; 196 ff., vermittelte Einwirkung ist selbstverständlich anzunehmen. Allem Anschein nach aber überwiegt der babylonische Einfluss um vieles.

naan festsetzten, von babylonischer Kultur durchsetzt war: vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 149 ff.; Hommel, Die Altisraelitische Überlieferung etc., S. 33 u. ö.; Guthe, Grundriss der Geschichte des Volkes Israel (1899), S. 33 ff. etc. etc., und in geschichtlicher Zeit finden wir namentlich das Eindringen babylonischer Göttervorstellungen und babylonischer Kulte ausdrücklich bezeugt. Vermöge seiner zentralen Lage war Palästina geeignet, das Zusammenlaufen der Ideen, die sich in den umgebenden Kulturvölkern auswirkten, zu begünstigen. Es kommt dazu, dass Israel niemals das Land, in dem es wohnte, ganz besessen hat. An der Küste des mittelländischen Meeres entwickelte sich selbständig ein drittes Kulturvolk, die Phönizier, dessen geistiger Besitz, namentlich in religiöser Beziehung, mehrfach auf Israel einwirkte. Der geistige Horizont Israels im Westen reichte etwa soweit wie der der Phönizier. In materieller Beziehung, Bauten und Kunst, blieben die Israeliten von ihnen stets abhängig. Ein weiteres Moment, welches Beachtung verdient, ist der Umstand, dass Israel nicht in leeres, unkultiviertes Land kam, sondern in ein Gebiet uralter Geschichte; und dass es dasselbe nicht durch gänzliche Ausrottung seiner Bewohner einnahm, sondern auf dem Weg allmählicher Festsetzung. Es ist bekannt, wie in den ersten Jahrhunderten nach der Eroberung die kanaanitische Kultur Israels Eigenart zu verschlingen drohte. Von bleibender Bedeutung aber war es, dass sich an das in Besitz genommene Land uralte Erinnerungen knüpften, die im Volke lebten. Gar mancher Baum und Fels, Berg und Hügel erzählte von der Geschichte der Vorfahren, die zeitweilig schon einmal im Lande gewesen waren. Nicht unwichtig war auch die Thatsache, dass Israel in einem Lande sich entwickeln musste, wo gleichzeitig neben ihm andere, verwandte und fremde Völker aufwuchsen. In den ununterbrochenen Streitigkeiten, die daraus entstanden, ist Israel politisch oft unterlegen, hat aber schliesslich vermöge seiner geistigen Überlegenheit doch alle überdauert. Nehmen wir nun, zu dem Ausgangspunkt zurückkehrend, noch hinzu, dass das Land seiner Lage wegen seit Urzeiten den Zankapfel der grossen Weltreiche bildete, dass nahezu alle Völker des

Orients, Aegypter und Hethiter, Syrer und Philister, Babylonier und Assyrer, ebenso wie Perser, Griechen, Römer, Araber und Türken später auf seinem Boden sich geschlagen haben, dass insonderheit die Assyrer mit Gewalt die Nationalitäten zu entwurzeln und zu vernichten bestrebt waren, so ergibt sich jedenfalls dies, dass es einem in diesem Lande wohnenden Volke nicht leicht war, seine Eigenart festzuhalten. Aber eben diese politische, kulturelle und geistige Einengung, dieser Druck, welchem Israel vermöge der Lage seines Landes ausgesetzt war, nötigte auch wieder zu energischem Kampf um die angestammte, überlieferte und sonst irgendwie errungene Eigenart: ein Kampf, der ebenso rückwirkend die in ihm vertretene Eigenart stärkte.

Bekanntlich wurde dieser Kampf zuerst und am entscheidendsten auf sittlichem und religiösem Gebiet geführt: „So thut man nicht in Israel", „Götter, die Ihr nicht kanntet noch Eure Väter", „Dergleichen ich Euch nicht befohlen habe, noch mir in den Sinn gekommen ist", oft kehren diese und ähnliche Formeln wieder. Ursprünglich war Israel geneigt, seine Eigenart zu verlieren; und wie wenig ablehnend es sich gegen kanaanitische, phönizische und später assyrisch-babylonische Einflüsse auf religiösem und sittlichen Gebiet verhielt, ist bekannt; aber von Anfang an reagierte ein entgegengesetzter Geist im Volke, und wirkte immer kräftiger sich aus; an die Propheten und ihren Anhang, Rechabiten (und Nasiräer, s. Amos 2, 11), ist nur zu erinnern. Allmählich aber wurde die Betonung der geistigen Eigenart zuerst in religiöser Beziehung populär und unter der Herrschaft des Gesetzes mehr und mehr zum Mittelpunkt aller Gedanken, zum Selbstzweck. Aus dem geistigen Selbsterhaltungstrieb wird Fanatismus. Dieser ursprünglich aufgenötigte, allmählich mit Begier ergriffene, zuletzt, zumal seit dem Eindringen des Hellenismus, mit fanatischem Eifer verfochtene Kampf des Volkes um seine Eigenart, der auf die gesamte geistige Geschichte des Volkes von Einfluss war, ist zum grossen Teile mit bedingt durch die geographische Lage des Landes Palästina.

3. Allein im engsten Zusammenhang mit dem Gesagten

ist darauf hinzuweisen, dass die wirklich kräftige und erfolgreiche Vertretung der Eigenart Israels im wesentlichen von Juda ausging, und erst begann, als bereits viele Jahrhunderte gemeinsamer Geschichte des Nord- und Südreichs vergangen waren. Trotz der grösseren Zahl der Bewohner israelitischen Stammes, welche das Nordreich zählte, trotz Elias und Elisas Wirksamkeit ist dieser ganze Teil des Volkes untergegangen, und es hängt mit der abgeschlossenen Lage des Südreichs zusammen, dass sich Staat und Volk länger erhalten, auch als kümmerliches Gemeinwesen in nachexilischer Zeit ihre Eigenart einstweilen wahren und, abgelegen von den grossen Strassen des Weltverkehrs, dieselbe immer mehr betonen konnten. Aber mehr als die Möglichkeit zu einer eigenartigen Sonderentwicklung war durch die geographische Lage und den geringen Umfang des judäischen Landes nicht gegeben. Ja man kann noch mehr sagen: die eigentlich treibenden geistigen und religiösen Kräfte, welche später die Weltmission des Judentums ermöglichten, lagen nicht in dem kümmerlichen Gemeinwesen des nachexilischen Jerusalem, sondern vor allem in Babylonien, und später in Aegypten. Ohne den Mittelpunkt Jerusalem wäre allerdings die weitere Geschichte des Judentums überhaupt unmöglich gewesen, aber die Bedeutung, die Jerusalem für die Juden in Babylonien u. s. w. behielt, gründete sich selbständig auf historisch gewordene Überzeugungen rein religiöser und nationaler Art. Das eigentliche Judentum wurde seit Esra und Nehemia in all seinen characteristischen geistigen, sittlichen und religiösen Erscheinungen immer mehr unabhängig von dem Boden, in dem es seine Heimat hatte. Der Jude war und blieb Jude überall, wo er sich befand; das Gesetz, eben der Absonderung wegen peinlich erfüllt, Religion und Sittengebote, Geschichte und Zukunftshoffnung schlossen ihn von allen Völkern ab; es sind alles Grössen geistiger Art, unabhängig von dem Umfang, der Lage, den Grenzen seines Heimatlandes. Für die Ausbreitung des Judentums unter den Heiden mag allerdings nicht gleichgiltig gewesen sein der Umstand, dass Jerusalem von dem Osten wie dem Westen, dem Norden wie dem Süden der bekannten Welt etwa gleichweit

entfernt war. Aber irgend eine speziellere Spur davon, dass die geographische Lage gerade des kleinen Ländchens Judas die missionierende Thätigkeit des Judentums bedingt oder bestimmt hätte, wird sich kaum deutlich nachweisen lassen. Man kommt über ganz allgemeine Thatsachen nicht hinaus, und von einer zureichenden Erklärung des geschichtlich Vorliegenden im einzelnen kann nicht die Rede sein. Gerade innerhalb der israelitischen und jüdischen Geschichte überwiegt nach jeder Seite hin das persönliche Moment gegenüber dem Einfluss äusserer Bedingungen; nur in sehr geringem Masse und mehr nach der negativen Seite hin als nach der positiven kann der letztere überhaupt in betracht kommen.

II. Bodenbeschaffenheit und Klima.

4. Schon oft ist betont worden, dass Palästina vor anderen Ländern ein „Glaubensland" gewesen sei, weil sein Ertrag durchaus von Bedingungen abhängig sei, die nicht in der Macht des Menschen stehen.[1]) Aber diese Eigentümlichkeit teilt Palästina mit vielen, ja den meisten Ländern des tropischen und subtropischen Klimas, und die Anschauung, dass natürlich schädigende Ereignisse wie Misswachs, Dürre, Regenlosigkeit u. s. w. Strafen, gute Ernten aber Segnungen der Gottheit seien, teilt Israel mit allen antiken und den meisten gegenwärtigen Völkern. Wenn an einer Stelle, Deut. 11, 10 ff., ausdrücklich darauf hingewiesen wird, dass Palästina nicht wie Ägypten künstlich bewässert werden müsse, sondern den Regen von oben herab empfange, so soll damit eben gerade ein besonderer Vorzug Kanaans hervorgehoben werden. Verschieden ist nur die Art, wie die natürlichen Ereignisse unter religiösem Gesichtspunkt aufgefasst werden —, der Vorzug, den die alttestamentliche Naturbetrachtung etwa in Anspruch nehmen darf, ist durchaus religiös bedingt und nach religiösen Gesichtspunkten zu beurteilen, weil auf dem Wege religiöser Geistesgeschichte entstanden. Gewiss ist es für den Character und auch die geistige Leistungsfähigkeit des Volkes Israel nicht

[1]) S. PRE.², XI, 745; Nowack, a. a. O. etc.

gleichgiltig gewesen, dass Palästina ein Land ist, das seinen Ertrag nur der fleissigen Arbeit liefert, diese aber auch wirklich lohnt; dass das Volk zumal anfangs in den unfruchtbareren Gebieten sich niederlassen, den Wald des Gebirges erst ausroden musste, und nicht sich in den leichten und bequemen Besitz eines überreichen Landes von selbst versetzt sah. Erst allmählich bekanntlich besetzte es auch die fruchtbareren Gegenden, die lange Eigentum der Kanaaniter blieben, und niemals ist es ganz in ihr Erbe eingetreten; die Arbeit des Ackers ist zur Bewahrung vor geistiger Erschlaffung ebenso nötig, wie die wirkliche Ertragsfähigkeit desselben die Bedingung höherer Kultur darstellt und vor geistiger und kultureller Verkümmerung schützt. Aber auch mit diesen Gesichtspunkten kommt man nicht über allgemeine Bedingungen hinaus, — irgend eine besondere Eigenart der geistigen Erscheinungen der folgenden Geschichte hierauf bestimmt zurückzuführen, ist unmöglich.

5. Und nicht viel anders steht es mit den Einflüssen der Bodenbeschaffenheit auf die geistige Geschichte, vgl. dazu Nowack, a. a. O., S. 52; Benzinger, Grundriss der hebr. Archäologie, S. 27 f. Palästina ist reich an Gegensätzen, Ebene und wildes Gebirge ist zu gleicher Zeit vertreten; unter dem Einfluss der Feuchtigkeit des Meeres prangen die Westabhänge in Grün; die östlichen stehen versengt vom Hauch der Wüste; die Einsenkung des toten Meeres ist einzigartig auf der ganzen Erdoberfläche; nach den Beschreibungen zu schliessen, bietet die Gegend auf vielen einzelnen Strecken Anregung zur Phantasiethätigkeit genug; aber wir sind sofort im Meere ungewisser Möglichkeiten, wenn es gilt, wirklich vorhandene Einflüsse nachzuweisen. Die Natur des Landes nötigte nicht, irgend einen Zug des Ernstes in der Gottesvorstellung, die das Volk „aus dem Schrecken und der Erhabenheit der Wüste“ mitgebracht hatte, aufzugeben, Benzinger, a. a. O.; die schroffen Gegensätze von Leben und Tod in der Natur, die im Lande überall entgegentreten, waren eher geeignet, den Ernst der Anschauungen noch zu steigern —, aber weder ist die Wüste Erzeugerin erhabener Gottesvorstellungen, da sie

gerade im Gegenteil niedrigere abergläubische Ideen durch Erregung von Hallucinationen nährt; vgl. darüber unten mehr: in Wirklichkeit findet sich in der Wüste überall nur der zusammengeschrumpfte Rest der Anschauungen der etwas höher kultivierten Umgebung, siehe Guthe, Grundriss der Geschichte des Volkes Israel, Freiburg 1899, S. 12[1]); noch finden wir, dass der Ernst der im Lande sich darbietenden Gegensätze die Stimmung des alten Israel wesentlich beeinflusst hätte. Man wusste wohl, dass das tote Meer eine Stätte des Gerichts sei über die dort von Jahwe vertilgten gottlosen Städte; aber wenn das Land seine Früchte brachte, so freute man sich daran als an einem Erweis, dass Jahwe seinem Volke günstig gesinnt sei, — und die wirklich öden und schreckvollen Gegenden blieben unbewohnt und unaufgesucht. Erst als im Lauf der Geschichte der Assyrer alles vor sich her vernichtete und zertrat, erst unter dem Einfluss fremder, von aussen eingedrungener Kultur fing auch in Israel und Juda die Entartung der religiösen Sitte und aller damit verbundenen Anschauungen an, für welche der schroffe Gegensatz zwischen ausschweifender Lust und fanatisch düsterer Grausamkeit characteristisch sind. Und nicht infolge von Eindrücken aus der Erhabenheit der Natur, sondern von sittlichen Gesichtspunkten aus im Zusammenhang mit der geistigen und politischen Geschichte des Volkes betonten die grossen Propheten des 9., 8. und 7. Jahrhunderts Jahwes Einzigkeit und Allgewalt; der

---

[1]) So oft auch immer wieder der Einfluss der Wüste auf die monotheistischen Gottesvorstellungen der Semiten in allen möglichen Formen hervorgehoben wird, es ist trotzdem ein wirklicher Erweis dafür nicht zu erbringen. Die Wüste ist weder die Heimat irgend welcher materiellen noch irgend einer höheren geistigen Kultur; sie gilt fast überall als die Behausung aller möglichen Geister, und dem Beduinen scheint nichts fremder zu sein als das ihm vielfach angedichtete allgemeine Gefühl, dem „Erhabenen" gegenüber zu stehen, von dem man so oft lesen kann. Vgl. die Ausführungen Guthes am oben angeführten Orte. Mit richtiger Beschränkung spricht über diese Frage Vierkandt, a. a. O., S. 320. Nur der von Gerland übernommene Satz, dass sich die semitische Rasse rein nur innerhalb der Wüste entwickelt habe, lässt sich m. E. nicht aufrecht erhalten; vgl darüber unten.

unseres Erachtens durchaus glaubwürdigen Überlieferung zufolge knüpfte schon die erste keimförmige Grundlegung des Monotheismus, die durch Mose geschehen ist, an die Vergangenheit an: nicht als der Gott der Wüste, oder als Gewittergott oder dgl., sondern als Gott der Väter führt Jahwe Israel aus Ägypten, mit andern Worten die Religion des Volkes ist von Anfang an geschichtlich bedingt, sie beruht durch die Art, wie sie am meisten vertreten und weiter gebildet wurde, vor allem auf dem persönlichen Element. Und was sich, worauf wir hier nicht näher eingehen können, auf diesem besonderen Gebiete zeigt, gilt in demselben Masse auf dem allgemeinen. Höchstens einzelne wenige Züge des allgemeinen geistigen Characters der Semiten, die aber eben allen Semiten gemeinsam sind, können vielleicht, zum Teil wenigtens, auf ihre Heimat in der Wüste zurückgeführt werden; nach E. Meyer, Gesch. des Altertums, I, 208 f., z. B. die „Nüchternheit des Denkens, die scharfe Beobachtung des Einzelnen, der berechnende, stets auf das Practische gerichtete Verstand, der die Gebilde der Phantasie durchaus beherrscht und jedem freieren Fluge des Geistes in ungemessene Regionen abhold ist"; u. dgl. mehr.[1]) Aber von den Einschränkungen abgesehen, welche diese Characteristica im Lauf der Zeit erlitten haben, sind sie, wie die Geschichte zeigt, teils vollständige und allgemeine Rassenmerkmale geworden, die unter allen Umständen und Verhältnissen in jeder beliebigen Natur festgehalten wurden, teils aber sind sie auch aus der Stufe geistiger Kultur zu erklären, welche die Völker des semitischen Orients in geschichtlicher Zeit erreicht haben. Dass sie über dieselbe nicht hinauskamen, ist jedenfalls nicht nur aus ihrer Rassen-

[1]) Schon Alex. v. Humboldt schreibt im II. Bd. des Kosmos, S. 48: „Wo die Natur kärglich ihre Gaben spendet, schärft sie den Sinn des Menschen, dass er auf jeden Wechsel im bewegten Luftkreise wie in den Wolkenschichten lauscht, dass er in der Einsamkeit der starren Wüste wie in der des wellenschlagenden Ozeans jedem Wechsel der Erscheinungen bis zu seinen Vorboten nachspürt. Das Klima ist besonders (49) in dem dürren und felsigen Teile von Palästina geeignet, solche Beobachtungen anzuregen," s. Sprenger, Leben Muh. I, S. 241 ff.

eigentümlichkeit zu erklären, sondern liegt in der allgemeinen Geschichte des Orients in alter und neuer Zeit mit begründet. Doch gehen diese allgemeinen Betrachtungen über den Umfang des Gebiets, das wir hier zu behandeln beabsichtigen, hinaus. Was die Natur Palästinas anlangt, so ist, wie gesagt, ein Einfluss auf die geistige Entwicklung Israels und vollends des Judentums nur in sehr beschränktem Umfang und mehr nach der negativen als der positiven Seite hin zu erkennen. Die umgebende Natur und die Lage des Landes hat, so kann man etwa sagen, die im wesentlichen von andern Factoren bedingte geistige Entwicklung nur sehr wenig positiv gefördert; sie hat weder die allgemeinen Characteristica der semitischen Völker verwischt, höchstens teilweise sie eingeschränkt, noch hat sie wesentlich neu zeugend auf die Entfaltung des Geistes eingewirkt: der Universalismus der Propheten und der Particularismus des Judentums, die reine hohe sittliche Gottesanschauung der ersteren, die hypertranscendentale Auffassung Gottes des letzteren und der bunteste Aberglaube im Volk zu allen Zeiten, — all dies und vieles andere sich durchaus Widersprechende findet sich auf demselben Boden nach einander und nebeneinander, in keiner Beziehung aber bilden Lage, Grenzen, Klima und Bodenbeschaffenheit den zureichenden Grund oder auch nur die primäre Anregung der sich findenden Erscheinungen; sie wirken mit, aber verschieden je nach dem Character und der geschichtlich gewordenen Eigenart der jeweiligen Bewohner. Die Zuversicht, mit der man vielfach aus der Eigenart des Landes auf die der Bewohner ohne weiteres Schlüsse ziehen zu können glaubte, ist mit Recht in der letzten Zeit überhaupt wieder etwas geringer geworden, vgl. dazu Ratzel, Anthropogeographie I, S. 399 ff., und für das vorliegende Gebiet auch Dillmann, Altt. Theologie, S. 60 f. Vielfach entspricht der Thatbestand dem, was nach den natürlichen Bedingungen zu erwarten wäre, durchaus nicht. Es kommt dazu, dass sich im Laufe vieler Jahrhunderte der Character eines Landes ändert; davon, wie es im Lande Kanaan in jenen Zeiten wirklich aussah, können wir uns schwerlich eine genügend klare und gesicherte Vorstellung machen.

Vor allem aber, — und dies scheint uns das wichtigste zu sein —, ist in betracht zu ziehen, dass doch erst untersucht werden muss, wieweit und in welcher Richtung die Eigenart der umgebenden Natur von dem Menschen wirklich aufgefasst wird. Es scheint uns in dieser Hinsicht durchaus noch nicht veraltet zu sein, was Lotze im Mikrokosmus, 4. Aufl., II. Bd., S. 349 ff., über diese Frage sagt; mit Recht weist er auf das Bedenkliche der unmittelbaren Schlüsse von der äusseren Natur auf die geistige Beschaffenheit und Entwicklung der Bewohner hin: „So weit das geistige Naturell überhaupt von der äusseren Natur abhängt, hängt es doch nicht ab von dem, was diese Natur ist, sondern davon, wie sie auf das noch unerzogene Gemüt des Menschen wirkt, den sie beständig umgibt; diese Wirkung aber errät man nicht unmittelbar aus dem Eindrucke, den sie auf die Aufmerksamkeit eines bereits gebildeten, nicht mit ihr und in ihr lebenden, sondern sie nur betrachtenden Geistes ausübt.“ (ibid. 359.) Darum ist die Aufgabe eben die, von dem damaligen Eindruck, dem damaligen Wiederschein in dem erkennenden und auffassenden Subjecte auszugehen, und dieser Aufgabe wird dementsprechend die nachfolgende Untersuchung zum grossen Teile gewidmet sein.

IV. Kapitel.

Abstractum und Concretum, das Einzelne und das Allgemeine und Ganze.

Der Darstellung geistiger Vorgänge und Erscheinungen erwachsen besondere Schwierigkeiten aus der Thatsache, dass alles geistige Leben aufs engste unter sich zusammenhängt und doch in der Behandlung desselben nur eines nach dem andern an die Reihe kommen kann. Dadurch werden notwendig wirklich vorhandene Zusammenhänge scheinbar zerrissen, und das Bild erscheint als unvollständig, solange nicht alles gleichmässig berücksichtigt ist.

Ist es berechtigt und notwendig, von einer geistigen Geschichte und eben damit auch von einer geistigen Ent-

wicklung der Völker zu reden, und verläuft dieselbe, auf alle Gebiete geistigen Lebens sich erstreckend, nicht planlos und willkürlich, sondern nach bestimmten Gesetzen, so müssen sich auch gewisse Erscheinungen intellectueller Art auf verwandten Gebieten und unter verwandten Bedingungen in ähnlicher Weise wiederholen. Mit einigen derselben wird allgemein als mit selbstverständlichen Dingen gearbeitet. Soweit dies wirklich zutrifft, können wir uns daher hier damit begnügen, im Interesse der Vollständigkeit an das wichtigste zu erinnern, zumal die Bestätigung im einzelnen sich im Lauf der späteren Ausführungen von selbst ergibt. Nur wo besondere Erscheinungen, eigenartige Abweichungen oder sonstige spezielle Eigentümlichkeiten zu Tage treten, muss mehr ins Einzelne gegangen werden.

1. Als eine derartige allgemein anerkannte Thatsache darf wohl zuerst genannt werden, dass die geistige Entwicklung nicht mit der Abstraction, sondern mit der Anschauung beginnt. Die Auffassung und der Ausdruck der concreten, der sinnlichen Anschauung gegebenen Einzeldinge ist ursprünglicher als die Bildung allgemeiner abstracter Begriffe. Die Meinung, dass das Denken der Semiten von Haus aus abstract sei oder zur Abstraction neige, ist irrig und braucht nicht mehr widerlegt zu werden. Auch die Gottesvorstellung, welche bei einigen semitischen Völkern in der That allmählich abstract-transcendental geworden ist, ist dies doch, wie nunmehr wohl allgemein anerkannt, ursprünglich durchaus nicht gewesen. Es genügt, hiefür auf die Ausführungen von Rob. Smith, Religion der Semiten, S. 34 f. [48 f.], zu verweisen.

Für das hier zu behandelnde Gebiet scheint die Frage überhaupt gegenstandslos zu sein, da wir auf die überlieferten Quellen angewiesen sind, zu deren Entstehungszeit das Volk längst auf einer relativ hohen geistigen Stufe stand. Die Ausbildung der Sprache, die Thatsache einer Litteratur, die Beschaffenheit derselben und viele andere Momente zeigen dies —, was nach der 1000jährigen Kultur der umgebenden Nationen, mit denen das Volk seit langem in Berührung stand, nicht anders sein konnte. Gleichwohl fehlt es nicht an An-

zeichen und Spuren davon, dass die an die Spitze gestellten Sätze auch auf diesem Gebiete gelten. Da wir im weiteren Verlaufe der Untersuchung öfters auf diese ohnehin allgemein bekannten Thatsachen zurückkommen müssen, genügt es, auf einige wenige Erscheinungen hinzuweisen; vgl. zum ganzen Vierkandt, a. a. O., S. 233 f., 252 ff.; für die Semiten, und die Hebräer im besonderen vgl. auch von Orelli, die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit, Leipzig 1871, S. 3 bis 5, und die dort angeführte Litteratur, vor allem die eingehenden Erörterungen der Wechselbeziehungen des nomen abstractum und des nomen concretum bei König, Syntax der hebräischen Sprache (1897), § 242 ff. Das Einzelne siehe an den betreffenden Orten.

a) Die etymologische Untersuchung ebenso wie die des Sprachgebrauchs führt bei nahezu allen Ausdrücken für abstracte Begriffe zuletzt auf eine concrete mittels sinnlicher Wahrnehmung entstandene Anschauung zurück. Mögen auch viele Worte mit concreter Bedeutung ursprünglich Bezeichnungen eines Aktes oder einer Qualität gewesen sein, wie König, Syntax, S. 140, annimmt, so sind diese Akte und Qualitäten doch solche, die der sinnlichen Anschauung unterliegen; und nicht das abstracte Geschehen und der abstracte Zustand als solche werden ins Auge gefasst, sondern die concrete Wirklichkeit.

b) Auch die sprachliche Form erweist die meisten, namentlich die rein abstracten Ausdrücke als Weiterbildungen von concreteren Ausdrücken. Namentlich gilt dies von den vielen durch Anhängung der Femininendung gebildeten Abstractbegriffen. Hier geht nicht nur entsprechend dem soeben unter Nr. a Bemerkten das Wort etymologisch im letzten Grunde auf einen concreten, der sinnlichen Anschauung gegebenen Eindruck zurück, sondern es bezeichnet auch die nächst einfachere Form vielfach den individuellen Träger des abgeleiteten Abstractbegriffs. Die abstracte Eigenschaft ist im Bewusstsein wie in der Sprache später als der so und so Geeigenschaftete. Vgl. Wundt, Ethik[2], S. 26 f. Selbstverständlich fehlt es auf der uns bekannten Stufe sprachlicher Ent-

wicklung nicht an Worten einfachster Bildung mit rein abstracter Bedeutung, deren concrete Grundbedeutung nur etymologisch erschlossen werden kann, so existieren vor allem viele derartige Ausdrücke für das Gebiet des Sittlichen und Religiösen; z. B. ישע, פשע, קדש, צדק, vgl. aber daneben die viel grössere Zahl abgeleiteter Abstracta bei Albrecht, Z. A. W., XVI, 1896, S. 115 ff.; König, a. a. O., § 244d—245e; Barth. Nominalbildung[2], S. 403. 413 ps. Vielfach stehen Bildungen beiderlei Art neben einander, vgl. תשועה, צדקה u. s. w.

Im allgemeinen ist kein Zweifel, dass „die Ausbildung von Abstracta in der Sprachgeschichte des Hebräischen zunahm" und das Concrete zuerst erfasst wurde, Citat bei König, a. a. O., § 243i am Ende.

c) Viele abstracte Begriffe und Verhältnisse, ebenso namentlich viele Begriffe des geistigen, dem Abstracten verwandten Gebiets können nicht anders als durch concrete Ausdrücke dargestellt werden. Allerhand Beispiele hiefür werden unten näher zu besprechen sein, das Entscheidende ist dabei, wieweit im Bewusstsein das Gefühl concret zu reden noch vorhanden, wieweit die betreffende Redewendung zur Formel geworden ist. Auch wo abstractere Ausdrücke vorhanden sind, wird doch gern der concrete Ausdruck in der Darstellung bevorzugt, vor allem in der poetischen, d. h. in stärkerem Affect gehaltenen Redeweise, wodurch natürlich nicht ausgeschlossen wird, dass in anderen vereinzelten Fällen ebenfalls um der höheren Diction willen auch gelegentlich das Abstractum für das Concretum gesetzt wird; z. B. vgl. Jer. 3, 6. 8. 11. 12 משובה ישראל: Israel, die (ganz und gar) Abtrünnigkeit ist, und dgl. Auf die Neigung zu bildlicher Darstellung, zu symbolischen Handlungen, anschaulichen Vergleichen, welche, wie bekannt, nicht nur in den älteren oder den in gehobenem Ton gehaltenen Stücken häufig sind, genügt es hier im Vorbeigehen hinzuweisen. Dies alles hängt nicht sowohl mit der speziellen Natur des Morgenländers, als vielmehr mit der Stufe geistiger Kultur zusammen, welche die morgenländischen Völker insgesamt nicht überschritten haben.

2. Für semitisches Sprachempfinden ist dem abstracten

Ausdruck aufs nächste verwandt der collective, aus der collectiven Bedeutung ist in vielen Fällen die abstracte erwachsen, (— der umgekehrte Vorgang dürfte nicht so ursprünglich sein wie dieser, sondern ihn voraussetzen —), beide Bedeutungen fliessen oft in einander über. Am deutlichsten zeigt dies der sog. Pluralis fractus des Arabischen: ursprünglich eine Mehrheit von Individuen als Gesamtheit bezeichnend, nähert sich die collective Bedeutung oft der abstracten; Caspari-Müller, Arabische Grammatik[5], § 304. Andererseits werden die Formen des Pluralis fractus auch geradezu als (numerische) Plurale verwendet: der Unterschied von Plural, Collectivum, Abstractum verschwindet zuletzt fast gänzlich; vgl. Noeldeke, sem. Sprachen[2], S. 17, Anm. 1; 58 f.; siehe auch Misteli, Characteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaus, Berlin 1893, S. 444 ff.; Barth, a. a. O., § 263. Auch im Hebräischen sind Plural, collective und abstracte Bedeutung nahe verwandt. Von Worten mit concreter Bedeutung im Singular wird der Plural in abstracter Bedeutung gebraucht, z. B. אדנים etc., Beispiele siehe bei Ges.-Kautzsch, 26. Aufl., § 124 d, i, n; oder in andern Fällen erscheint das Abstractum als ein Aggregat einzelner Fälle, Zustände, Akte, Eigenschaften u. s. w. Wo schon der Singular eine abstracte Bedeutung hat, kann der Plural sowohl eine Steigerung derselben involvieren, als auch andererseits den abstracten Begriff als aus mehreren einzelnen Erweisungen bestehend hinstellen, vgl. חסדים Jes. 55, 3; Ps. 17, 7; 25, 6; 89, 2; Threni 3, 22; Neh. 13, 14; also eine relativ concretere Bedeutung haben. Mitunter ist zweifelhaft, ob numerischer oder Abstractplural vorliegt; Beispiele bei Ges.-Kautzsch, a. a. O., § 124 f. Die collective Bedeutung einzelner Bildungen mit der Femininendung ist nicht aus einer wirklich abstracten Bedeutung erwachsen; denn alle diese Ausdrücke wie גולה, דגה, ישבת u. s. w., Kautzsch, § 122 s, bezeichnen eine Mehrzahl einzelner Dinge oder Personen, die als eine unterschiedslose Masse aufgefasst werden konnten; sie sind Singulare mit collectiver Bedeutung, welche auf der Auffassung eines zusammengehörigen Ganzen als einer einzelnen Grösse beruhen. Vgl. König, Syntax, § 259a—264 f. Das Collecti-

vum steht hier etwa in der Mitte zwischen Concretum und Abstractum.

3. Wie das Concretum als das sinnlich Fassbare dem Übersinnlichen im weitesten Sinne des Wortes gegenübergestellt werden kann, so ist es auch besonders als das Einzelne dem Allgemeinen entgegengesetzt. Damit ist nichts anderes neben dem Vorigen gesagt, sondern es wird nur eine andere Seite in den Vordergrund gestellt. Denn die Aussenwelt stellt sich eben als Welt concreter Dinge auch als eine Welt einzelner Dinge dar, wobei es kaum nötig sein dürfte zu bemerken, dass es keine Stufe menschlicher Geistesentwicklung gibt, auf der sich nicht irgend eine Form der ordnenden und classifizierenden Verstandesthätigkeit fände. Allein es ist in der That eine richtige Beobachtung, dass die hebräische Sprache verhältnismässig wenig Worte mit wirklich genereller Bedeutung besitzt. Wenn auch Collectiva in generellem Sinne verwendet werden, so ist doch irgend eine Einzelbedeutung bei ihnen ebenso das Ursprünglichere wie bei den in ähnlicher Weise verwendeten eigentlichen Individualworten. Die Erscheinungen sind dieselben wie überall: die Dinge der nächstliegenden Umgebung, die nächstliegenden, zumal die alltäglichen Naturerscheinungen, die mannigfachen Gestaltungen des Landes, (vgl. Kleinert, Stud. u. Krit. 1898, S. 1 f.), Haustiere, Pflanzen, der menschliche Leib mit seinen Gliedern, die Familie nach ihren Teilen, die Dinge der täglichen Arbeit, u. s. w. u. s. w. werden mit vielen einzelnen Bezeichnungen benannt; wenn auch darin nicht soweit gegangen wird, wie bei den Arabern in ihren bekannten Beschreibungen des Kamels u. s. w., — doch mögen viele, gerade einzelne Bezeichnungen der hebräischen Sprache uns nur zufällig nicht erhalten sein, vgl. Noeldeke, sem. Sprachen[2], S. 28; — die zusammenfassenden Ausdrücke fehlen, z. B. ein Wort für Gebirge neben dem für Berg im einzelnen, es kann dies nur etwa durch den Plural ausgedrückt werden, wenn nicht wie gewöhnlich das Individualwort im generellen Sinn gebraucht wird; ebenso gibt es kein Wort für Metall und Mineral neben den vielen Einzelbezeichnungen, vgl. die Parallelen dazu bei Spiegel, Die arische Periode und ihre Zu-

stände, Leipzig 1887, S. 32 f., kein eigentliches Wort für Glied, (— des Körpers nämlich, — ausser etwa יצרים Hi. 17, 7, das eigentlich Gebilde bedeutet), kein Wort für Wetter im Sinne von Witterung neben den verschiedensten anschaulichsten Mitteln zur Beschreibung einzelner meteorologischer Vorgänge, vgl. v. Humboldt, Kosmos II, S. 48 (zu Hi. 37), u. s. w.

4. Man könnte gegen das Gesagte einwenden, dass die hebräische wie andere semitische Sprachen eine Reihe Wörter besitze, welche von Haus aus Gattungsbegriffe seien; und dass von solchen und anderen ein sog. nomen unitatis erst abgeleitet werden müsse, um das einzelne Exemplar im Unterschied von der Gattung zu bezeichnen. Vgl. dazu die Aufzählungen bei Albrecht, Das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter, Z. A. W., XV, 1895, 313 ff.; 321 ff.; ferner die Übersicht bei Ges.-Kautzsch, Hebr. Gramm.[26], § 122 s, t. und § 123 a, vor allem die eingehenden Erörterungen E. Königs in der Syntax des historisch-komparativen Lehrgebäudes, § 254 ff. Allein eine nähere Beobachtung zeigt, dass derartige Collectivbegriffe vor allem für solche Dinge vorhanden sind, „welche nach der nächstliegenden Auffassung eine ungeteilte Masse bildeten", wie König, a. a. O., § 254 b mit Recht hervorhebt; und vgl., was oben schon bemerkt worden ist. Wir haben es also auch hier nicht mit einer zusammenfassenden Thätigkeit des Verstandes zu thun, sondern wiederum mit der Auffassung einer Erscheinung als einer einzelnen zusammengehörigen Grösse, als welche sie sich der Beobachtung zunächst aufdrängt. Für die Beurteilung der Auffassung macht es keinen grossen Unterschied, ob die betreffenden Collectiva Dinge bezeichnen, welche in der That aus gleichartigen Exemplaren bestehen, oder Dinge, welche nur für den nächstliegenden Eindruck als eine Menge gleichartiger zusammengehöriger Exemplare erscheinen. Es genügt auch irgend ein besonderer Umstand, der eine Anzahl einzelner Dinge in einem bestimmten Fall als zusammengehörige Einheit erscheinen lässt, oder eine gemeinsame bestimmte Beziehung, die dasselbe bewirkt. Als Beispiel für letzteren Fall mag מקנה (Vieh-)Besitz genannt werden: die gemeinsame Beziehung die das entscheidende

Merkmal abgibt, ist in dem Stamm dieses Wortes deutlich ausgedrückt. Der vorletzte Fall findet besonders da statt, wo neben der collectiven Verwendung eines Wortes in bestimmten Fällen sich ebenso häufig die individuelle findet. So kann רכב die zusammenhängende Menge von Wagen, den Wagenzug, ebenso bedeuten wie den einzelnen Wagen, I Kön. 22, 35; II Kön. 10, 16; vgl. König, a. a. O., § 254 f.; ארבה den Heuschreckenschwarm und die einzelne Heuschrecke bezeichnen, für welche, wie bekannt, ausserdem noch eine Menge andere Specialbezeichnungen vorhanden sind. Andere Beispiele siehe bei Kautzsch, § 123b; König, a. a. O.

Wenn weiterhin für die unter sich sehr verschiedenen kriechenden Tiere in der Regel Collectivausdrücke wie שרץ, זרז, רמש, רמה u. s. w. gebraucht werden, so haben wir auch hier nur die Wiedergabe eines unmittelbaren sinnlichen Eindrucks, nicht auf Reflexion beruhende absichtliche Classification. Es sind zusammenfassende Ausdrücke nach einem bestimmten characteristischen Gesichtspunkte gebildet. Was endlich diejenigen Collectivworte anlangt, die ein abgeleitetes oder selbständiges nomen unitatis neben sich haben, Beispiele siehe bei Kautzsch, a. a. O., § 122t.; 123a; König, § 255a—c, so ist leicht zu erkennen, dass auch hier der Collectivbegriff auf der Auffassung eines einzelnen Eindrucks beruht, insofern die betreffenden Dinge zunächst als ungetrennte Masse aufgefasst werden. Es sind fast durchaus Dinge, welche zunächst in grösserer Menge beisammen sich der Anschauung des Menschen darbieten, oder als solche für den Menschen von besonderem Interesse sind, vgl. בקר, צאן. Zudem wird niemand behaupten wollen, dass die dazugehörigen nomina unitatis שור und שה nicht ebenso ursprünglich seien wie die entsprechenden nomina collectiva; die Arbeit des täglichen Lebens brachte es von selbst mit sich, dass auch das einzelne Exemplar dasselbe Interesse auf sich lenkte, wie im übrigen die Gesamtheit des Ganzen; und was die durch die Femininendung gebildeten nomina unitatis anlangt, so wird man zwar nicht ihre Seltenheit im Hebräischen hier hervorheben dürfen, — nach der Analogie des Arabischen zu schliessen, dürften im gewöhnlichen Leben

vielfach solche Ausdrücke in Anwendung gekommen sein, welche nur die Litteratur zu benutzen keine besondere Veranlassung hatte, — aber die Femininendung hat in solchen Fällen nicht sowohl die Bedeutung, ein Einzelnes im Gegensatz zum Allgemeinen hervorzuheben, als vielmehr ein einzelnes Stück aus der ebenso eine einzelne Grösse bildenden Gesamtmasse herauszuholen; vgl. אניה Schiff aus אני Flotte, שערה Einzelhaar aus שער Haar, u. s. w., wohl auch נמלה, לבנה, u. a.

Absichtliche Classification nach bestimmten Gesichtspunkten findet sich bezeichnender Weise am deutlichsten im Zusammenhang mit religiösen Vorschriften, vor allem z. B. in den Speisegesetzen, wo die wenigen wirklich angegebenen Gesichtspunkte sehr äusserlicher Natur sind; vgl. Lev. 11, 1 ff.; Deut. 14, 5 ff. Und auch wo Ausdrücke mit genereller Bedeutung wirklich vorhanden sind, wird doch gern das Einzelne nach seinen verschiedenen Unterabteilungen aufgezählt; eine Erscheinung, die in den litterarischen Denkmälern der verschiedensten Zeiten, vor allem aber in der priesterlichen Quelle des Pentateuchs wiederkehrt:[1]) die Nennung der Gattung genügt gleichsam nicht, wo es auf wirkliche Vollständigkeit ankommt. Um nur ein Beispiel zu erwähnen, so erinnern wir an die Beschreibung des 3. bis 6. Schöpfungstages: Hier sollen bestimmte Klassen genannt werden, und werden auch genannt, so namentlich bei dem zweiten Werk des 3. Tages, v. 11. 12, und dem ersten Werk des 6. Tages, v. 24. 25; immer aber werden auch einzelne Unterabteilungen dazu oder sie allein genannt, und besondere Exemplare der Gattung gesondert aufgeführt. Vgl. zur Erschaffung „des Viehs, der Kriechtiere und des Getiers des Feldes“ den generellen Gebrauch von בְּהֵמָה Koh. 3, 19. 21.

5. Auch sonst finden wir in der hebräischen Diction die Neigung, neben dem allgemeinen Ausdruck des Gedankens auch das Einzelne, was an sich schon darunter befasst ist, noch besonders hervorzuheben und aufzuzählen, und auch Wiederholungen werden dabei nicht selten eher aufgesucht als ge-

[1]) Vgl. Wellhausen, Prolegomena[3], S. 366.

mieden. So z. B. in der erbaulich-gesetzlichen deuteronomistischen Sprache, in welcher ganz bestimmte Formeln immer wiederkehren, die durch Anhäufung von Synonymen und Aufzählungen desselben Gedankens in immer andern Worten sich auszeichnen, so in den Wiederholungen der Formeln des Priestercodex vor allem in den späteren Stücken desselben; so nicht minder auch z. B. in den von Baruch stammenden Stücken des Propheten Jeremia, welche sich durch umständliche Darstellung, breite Wiederholungen derselben schon oft genannten Dinge von den wirklich jeremianischen Stücken deutlich genug abheben. Als Analogon pflegt man auf die endlos ermüdenden Wiederholungen derselben Formeln im Koran hinzuweisen, wobei jedoch zu bemerken ist, dass zwischen den am umständlichsten geschriebenen Abschnitten des A. Test. und dem Koran in allen seinen Teilen noch ein grosser Unterschied besteht. Durch die Aufzählung des Einzelnen neben dem etwa vorhandenen zusammenfassenden allgemeinen Ausdruck bekommt die Darstellung oft jene bekannte Weitläufigkeit und umständliche Anschaulichkeit, welche der hebräischen Erzählungsform neben anderen Eigentümlichkeiten ihr besonderes Gepräge verleiht, und daher auch umgekehrt in heuristischem Interesse zur Feststellung des ursprünglich hebräisch Geschriebenen oder Gedachten verwertet werden kann. Es ist im Grunde nur die andere Seite derselben Sache, wenn darauf hingewiesen wird, wie im Hebräischen das Eintreten in die Handlung und die Handlung selbst unterschieden, die Bewegung im allgemeinen und die Art derselben im besonderen aufgezählt wird: es geschah und ..., er redete und sprach, er kam und ....., ging und ..... etc., jene bekannten unendlich oft wiederkehrenden Formeln; vgl. darüber Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, VI, 235 ff.

6. Was die Auffassung der Aussenwelt als einer Summe vieler einzelner Dinge und als eines zusammengehörigen Ganzen anlangt, so ist hier einstweilen nur daran zu erinnern, dass über die Priorität der ersteren Auffassung vor der zweiten kein Zweifel obwaltet. Den Semiten hat man die Fähigkeit zu einer grossen Gesamtauffassung überhaupt abgesprochen —, wir werden an

andern Orten noch näher davon zu reden haben, wieweit dies in der That zutrifft, wieweit es wenigstens auf einigen Gebieten eingeschränkt werden muss. Gerade in bezug auf die Auffassung der Aussenwelt lässt sich hier bis zu gewissem Grade eine Geschichte der Anschauung erkennen. Hier wird an die bekannte Thatsache erinnert werden dürfen, dass die hebräische Sprache kein Wort für Natur besitzt; dass sie den Begriff Welt durch Zusammensetzung von Himmel und Erde ausdrückt; vgl. PRE.², XVI, 742 f. Häufiger findet sich die Erwähnung der Erde als eines Ganzen, des Erdbodens (אדמה), des Erdkreises (תבל, nur poetisch); das nur zweimal vorkommende חלד (Ps. 17, 14; 49, 2), hat den Nebenbegriff des Diesseits, עולם hat die Bedeutung „Welt" erst im späteren Hebraismus bekommen, vgl. von Orelli, Synonyma der Zeit und Ewigkeit, S. 82 ff. —, beide sind nicht Erweiterungen der Raumvorstellung, sondern der Kategorie der Zeit entnommen; [zum ersteren vgl. arab. ḫalada dauern, — anders jedoch Gesenius im Thes. ad v. חלד]. Das Weitere siehe im 5. Abschnitt.

Über die psychologische Wurzel der im Vorangegangenen beschriebenen Erscheinungen ist nicht nötig viel zu sagen, nachdem es sich nur um Anwendung bekannter und anerkannter Sätze auf ein besonderes Gebiet handelt. Das Concrete und Einzelne ist es, was sich den Sinnen des Menschen zunächst einprägt; anders ausgedrückt, die Aussenwelt, von der sich der Mensch umgeben sieht, drängt sich ihm zunächst als eine Reihe einzelner Dinge auf, die er mit seinen Sinnen erfasst. Dies lässt sich durch Rückschlüsse aus dem vorliegenden geschichtlichen Thatbestand, zumal der Sprache, mit Beiziehung der entsprechenden Analogieen erschliessen.[1]) Die ordnende, zusammenfassende, classifizierende und abstrahierende Thätigkeit des Geistes setzt ein zu ordnendes Einzelnes voraus, abstracte Begriffe können sich nicht bilden ohne concrete Eindrücke. Freilich gehört notwendig beides in irgend einer Form zu dem geistigen Wesen des Menschen; über den Ursprung

[1]) Vgl. Vierkandt, a. a. O., S. 257 f.

der allgemein menschlichen geistigen Vorgänge, über die Entstehung der Sprache und dgl., vermag die historische Forschung bekanntlich nichts auszusagen. Dies hindert jedoch nicht, dass sich innerhalb der Zeit, die der geschichtlichen Untersuchung zugänglich ist, das oben angegebene Verhältnis von Concretum und Abstractum, Einzelnem und Ganzem mit solcher Allgemeinheit constatieren lässt, dass man davon als von einem anerkannten Gesetze wird reden dürfen.

V. Kapitel.

Die Concentration auf die Beobachtung des einzelnen Characteristischen.

1. Konnten wir uns bisher mit den Hauptgesichtspunkten und einigen wenigen Beispielen begnügen, so müssen wir im folgenden etwas mehr ins Einzelne gehen, teils der Schwierigkeiten wegen, welche in der Sache selbst liegen, teils mit Rücksicht darauf, dass die hier in betracht kommenden Gesichtspunkte nach sehr verschiedenen, teilweise ganz entgegengesetzten Richtungen hin geltend gemacht werden und durchgeführt worden sind. Es handelt sich vor allem um speziell semitische Eigentümlichkeiten in der Auffassung der Aussenwelt. Was bisher besprochen wurde, war nur Anwendung allgemein menschlicher Erscheinungen auf ein besonderes Gebiet. Teilweise gilt dies auch von dem Folgenden. Aber auf dem allgemein menschlichen Hintergrunde erheben sich allmählich deutlich zu erkennende, spezielle, in einem Kreis gleichmässig wiederkehrende Eigentümlichkeiten, durch die sich eine Völkergruppe von den übrigen unterscheidet. Schon oben war gelegentlich davon die Rede, wie zwar allgemein anerkannt ist, dass die Semiten eine derartige scharf umgrenzte Völkergruppe bilden, aber in der Fixierung der unterscheidenden Merkmale grosse Mannigfaltigkeit der Ansichten herrscht. Obwohl man sich des Eindrucks kaum erwehren kann, dass bei allgemeinen Debatten über den geistigen Character eines oder mehrerer Völker nicht viel herauskommt, zeigt doch die Zähigkeit, mit der immer wieder nach einer schärferen Formulierung und

zusammenfassenden Beschreibung gesucht wird, dass es sich um wirklich vorhandene Fragen handelt und nicht um blosse Velleitäten einzelner. Es ist nun nicht die Absicht dieser Untersuchung, in die Frage nach dem allgemeinen Character der Semiten einzutreten; aber notwendig ist es, diese Frage bei der Behandlung des vorliegenden Gegenstandes zu berücksichtigen, wie umgekehrt eine gründliche Erörterung der einen uns hier beschäftigenden Seite auch zur Lösung der Frage im ganzen beitragen dürfte. Absichtlich bleiben also im folgenden die Probleme, welche nicht in den Rahmen dieser Untersuchung gehören, wie z. B. die Frage, wie es sich mit der practischen Stellung zur Aussenwelt verhalte, teils ausser betracht, teils werden sie nur insoweit berücksichtigt, als sie vermöge des selbstverständlichen Zusammenhangs alles geistigen Lebens auf die intellectuellen Erscheinungen bestimmend eingewirkt haben. Vgl. oben Kap. II, 3.

2. Wenn die für die Semiten characteristische Auffassungsweise der Aussenwelt beschrieben wird, so pflegt man in erster Linie ihren subjectivistischen Zug hervorzuheben. Schon Lassen schrieb im ersten Bande seiner „indischen Altertumskunde[1]," 1847, S. 414 f.: „das Gemüt und mit ihm die Leidenschaft, die besondere Persönlichkeit mit energischem Willen und scharfem Verstande, waltet bei dem Semiten vor; er kann die Beziehung der Welt zum Menschen überhaupt von der zu dem eigenen Ich nicht trennen, er kann den Gedanken nicht in reiner Objectivität dem Geiste vorstellen; seine Anschauungsweise ist subjectiv und egoistisch. Seine Poesie ist lyrisch, daher subjectiv, es spricht das Gemüt seine Freude und seinen Schmerz, seine Liebe und seinen Hass, seine Bewunderung und Verachtung aus; . . . . das Epos, bei dem das Ich des Dichters vor dem Gegenstande zurücktritt, gelingt ihm nicht, noch weniger das Drama, welches eine noch vollständigere Abstreifung der eigenen Persönlichkeit bei dem Dichter erfordert." Diese Worte sind in ähnlicher Weise oft wiederholt worden: Rénan, Histoire des langues sémitiques[4] I, 4 Anm. 1; 12, hat sie ausdrücklich gebilligt; Schack, Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien I, S. 99,

spricht sich über die Araber im besonderen fast ebenso aus: „die ganze schaffende Thätigkeit der Araber trägt einen subjectiven Character", — ebenso wie ihre Sprache (ibd.), wie auch Misteli, Characteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues, Berlin 1893, S. 415, urteilt, dass sich „die tiefe, lebendige und kräftige Innerlichkeit der semitischen Völker in einer eigentümlichen Subjectivität zeige, die sich zwar zu äussern, zu objectivieren vermöge, aber nicht in harter äusserlicher Materie, in voller Plastik und scharf ausgeprägter Form, sondern mehr nur in Stoffen, die schon dem Subject selbst angehören: in der blossen Phantasie, dem eignen Leibe, dem Gesang und der Sprache." In der zusammenfassenden Characteristik der semitischen Rasse bei Vierkandt, a. a. O., S. 316 ff., werden unter Berufung auf die genannten und andere Werke[1]) dieselben Gesichtspunkte namhaft gemacht: Subjectivität der Betrachtungsweise zeige sich schon in der Sprache, sodann in der Bevorzugung und ausschliesslichen Ausbildung der subjectiven Kunstschöpfungen (Lyrik); weiter lesen wir: „dem Semiten ist überall eine ausgeprägte spiritualistische Denkweise, dem Arier eine mehr phantasievolle eigen. Die semitischen Völker stehen der Natur kalt und fremdartig gegenüber, während die arischen sich mit phantasievoller Hingabe ihr zuwenden. Sie fühlen sich zu ihr im Verhältnis der Verwandtschaft, während sich die semitischen von ihr durch eine tiefe Kluft geschieden fühlen, (ibd. S. 315; cf. 319. 328 ps). Besonders wird auch hervorgehoben, dass es den Semiten unmöglich sei, die Welt der Dinge gegenständlich zu betrachten, dass ihre geistige Energie mehr nach der formellen als nach der inhaltlichen Seite ausgeprägt sei, ibd. S. 130 f., dass dementsprechend auch zu allen Zeiten und auf allen Gebieten von den Semiten die formalen Wissenschaften, wie Mathematik,

[1]) Die ausführlichen Erörterungen v. Iherings über Semiten und Indogermanen in seinem nachgelassenen Werke über „Die Vorgeschichte der Indoeuropäer" (Leipzig 1894), enthalten nichts über die hier zu behandelnden Fragen, da die Abschnitte, welche von der Volksart der Semiten handeln sollten (S. 305), nicht vorliegen. Nur über Rénans Ansicht finden sich einige Erörterungen S. 288—305.

Grammatik, Theologie, bevorzugt würden, ibd. S. 131 f. „Unter Wissenschaft", sagt Ratzel, Völkerkunde III, S. 150, „haben die Befolger des Islam von jeher, ebenso wie heute, vorzugsweise nur Theologie und Theosophie, nur Grammatik, Logik und die schönen Redekünste verstanden." Vgl. Grau, Semiten und Indogermanen, S. 30. 61 ps.

3. Wir können hier absehen von den Einschränkungen, welche diese im wesentlichen richtig beobachteten Züge allgemeiner Art erleiden. Sie sind durchaus nicht gleich allgemein, noch gleich ursprünglich, sondern grossenteils erst im Laufe geschichtlicher Entwicklung geworden. Z. B. ist die kalte fremdartige Stellung zur Natur, das Gefühl, von ihr durch eine tiefe Kluft geschieden zu sein, keineswegs ursprünglich, wie sich teilweise unten noch zeigen wird. Die Menge und die Eigenart der formalen Spitzfindigkeiten, wie sie der Talmud aufweist, kann man nicht ohne weiteres als characteristisch für den Geist des hebräischen Volkes oder der Semiten bezeichnen; der Talmud ist characteristisch für die geistige Verkümmerung des durch eigene Schuld und beispiellos hartes Geschick vernichteten und zertretenen Judentums, aber von der klassischen Prosa des A. Test. bis zum Talmud ist ein weiter Weg. Und ebenso ist auch, wiewohl in weit geringerem Masse, immer noch ein Unterschied zwischen dem ermüdend breiten und langweiligen Stil des Koran und der freilich auch einförmigen arabischen Poesie. Damit soll natürlich nicht umgekehrt gesagt werden, dass etwa die alttestamentliche Litteratur allein ein normales Erzeugnis semitischen Geistes sei,[1]) oder sich restlos aus ihm erklären lasse. Mit solchen allgemeinen Urteilen ist in der That nichts zu erreichen. Als Ganzes ist kein Litteraturerzeugnis reiner Ausdruck der characteristischen Volkseigentümlichkeiten; jedes aber hat Anteil an ihnen. Das Gemeinsame in allen gilt es richtig herauszustellen, und nach unten und oben, d. h. gegenüber dem all-

[1]) Zur Überschätzung der Hebräer gegenüber den Arabern im Ganzen der semitischen Völker neigt Grau, a. a. O., S. 77 ps.

gemein Menschlichen und ganz oder grösstenteils Singulären abzugrenzen.

Zumal für den hier zu behandelnden Gegenstand ist beides gleich wichtig, sowohl die Unterscheidung dessen, was nur scheinbar semitisch, in Wahrheit aber allgemein menschlich ist, von den speziell semitischen Erscheinungen, als auch die Unterscheidung dessen, was im Zusammenhang mit der religiösen Entwicklung Israels und des Judentums singulär entstanden ist, von dem allgemein Semitischen. Nur das erstere hat uns in diesem Abschnitt zu beschäftigen, und es wird sich vor allem darum handeln, wie weit jene kurz skizzierten allgemein semitischen Characterzüge auch für die Auffassung der Aussenwelt in der hebräischen Litteratur zutreffen. In der Formulierung sind einige Abweichungen unvermeidlich, und einzelne characteristische Gesichtspunkte sind besonders hinzuzufügen. Wir knüpfen an die Ausführungen des letzten Kapitels an.

4. Zunächst, sahen wir, ist es eine Summe einzelner concreter Dinge, welche die Beobachtung des Menschen auf sich zieht. An denselben tritt wiederum das zuerst und am lebendigsten in das Bewusstsein, was sich am lebhaftesten den Sinnen aufdrängt. Dasselbe mag in Wirklichkeit vielleicht etwas nur zufälliges sein und mit der Zeit als solches erkannt werden, oder es kann in verschiedenen Fällen etwas verschiedenes sein: zunächst ist es für die Auffassung das wichtigste. Die Sprache legt unmittelbar davon Zeugnis ab, indem das Ding nach dieser sich aufdrängenden Eigentümlichkeit benannt wird. Daraus erhellt, dass, an sich betrachtet, eine grosse Zahl von möglichen Benennungen vorhanden sein kann, weil jedes Ding viele characteristische Merkmale hat. Vgl. von Orelli, Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit, S. 7. Zum Ganzen vgl. Lotze, Mikrokosmus[4], II, S. 237f. Während dies eine allgemeine Erscheinung ist, kann es als eine Eigentümlichkeit der semitischen Sprachen im ganzen bezeichnet werden, dass die Grundbedeutung, eben dieses characteristische Merkmal, das den Anlass zur Benennung gegeben hat, noch in so vielen Fällen deutlich erkennbar

ist. Nicht bloss im Bereich der concreten Dinge trifft dies zu, sondern auch bei vielen abstracten Worten. Vgl. auch Rénan, Langues sémitiques[4], I, 22 f. Es ist nicht nötig, diese Sätze im einzelnen zu erweisen, da das hebräische Lexikon auf jeder Seite Beispiele in Menge enthält. Nicht bloss gelegentliche Benennungen z. B. poetischer Art, wie לבנה die „Weisse", d. i. der Mond, oder durch eine Art von Ellipse entstandene Ausdrücke, z. B. כתית „Zerstossenes", sc. Öl, sind hier aufzuführen, sondern auch ganz gewöhnliche Worte, deren Etymologie deutlich ihre Entstehung aus der Beobachtung eines characteristischen Merkmals erweist. So ist der „Behaarte", שָׂעִיר = der Bock, die „Behaarte", שְׂעוֹרָה = die Gerste; das „Glänzende" schlechthin, זהב, ist das Gold, das „Blasse", כסף, das Silber; das „schwere" Eingeweide, כבד, ist die Leber; der „dicke" Teil des Körpers, כסל, die Lende; das „Ausgebreitete" *κατ' ἐξοχήν* sind die Saatkörner (פרדות), das „Empfangene" (לקח) ist die Einsicht u. s. w. Sogar ein so gewöhnliches und alltägliches Wort wie בקר geht nach König, Syntax, § 254c, auf einen ähnlichen Vorgang zurück, und bedeutet znnächst das „Spalten", d. h. die Aufreissung des Erdbodens und danach das Subject derselben. Und in ähnlicher Weise lässt sich bei unendlich vielen Worten teils unmittelbar, teils durch etymologische Vergleichung noch erkennen, welches Characteristicum als das auffallendste den Anlass zur Benennung gegeben hat. Einige rein sprachliche Erscheinungen sekundärer Art, wie die Differenzierung durch Anhängung der Femininendung, vgl. כְּפָה und כַּפּוֹת von gekrümmten, geschwungenen Palmzweigen zu כַּף hohle Hand u. s. w., können wir übergehen, weil es sich hier nur um die Art der Auffassung handelt. Da wesentliche Characteristica verschiedenen Dingen eignen können, so kommt auch ein und dasselbe Wort von verschiedenen Dingen vor, vgl. אביר, der Starke, sowohl Stier als Ross; u. a. Dass man sich gelegentlich auch bewusst war, welches die Grundbedeutung eines Wortes sei, zeigen die Stellen, an welchen ausdrücklich auf den Sinn des Stammes Wert gelegt wird, wie z. B. Jer. 1, 11 der „Wachende" שקד, d. i. der Mandelzweig, den Jeremia sieht, ist ihm ein Zeichen, dass Jahwe

über seinem Worte wacht, es zu erfüllen; vgl. auch I Sam. 25, 25 und die Beispiele der Volksetymologie im A. Test.

Wie das characteristische Merkmal bei der Benennung von Personen,[1]) z. B. von Kindern, ausschlaggebend ist, ist bekannt; was an dem Kinde besonders auffällt, dient zur Namengebung, vgl. עשו, Gen. 25, 25, der Behaarte, Boehmer, a. a. O., S. 27; häufiger aber sind es besondere Verhältnisse, namentlich Ereignisse bei der Geburt, vgl. פרץ, Gen. 38, 29, oder sonstige Umstände besonderer Art, auf welche der Name des Kindes sich bezieht, resp. gedeutet wird. Die Etymologieen der Namen in der Genesis zeigen dies durchweg, vgl. vor allem Gen. 29, 32 ff. Dieselben Namen werden aber gelegentlich auch anders gedeutet, z. B. Gen. 49, 8. 16. 19, und nicht selten sind es sehr zufällige Beziehungen, oft nur der äussere Gleichklang, die zu der Deutung führen. Gemeinsam aber ist überall, dass der Name nicht blosser Name ist, sondern eine wirkliche Bedeutung hat.

5. Sehen wir von den besonderen Fällen ab, so können wir zusammenfassend sagen, dass bei Personen wie bei Dingen einzelne characteristische Merkmale, die sich der Auffassung am unmittelbarsten aufdrängen, zunächst beobachtet werden; nach ihnen werden sie benannt; mit der bereits besprochenen Priorität der Auffassung des Concreten und Einzelnen ist unmittelbar gegeben, dass die Merkmale äussere, sinnlich fassbare sind, und über ihr Verhältnis zum Ganzen nicht reflectiert wird. Der Name ist geradezu so viel als das characteristische Merkmal, das Kennzeichen, durch welches sich ein Ding vom andern unterscheidet. Wie die Etymologie des Wortes שם eben auf dieses Resultat hinführt, ist aus der schon angeführten eingehenden Untersuchung Boehmers zu ersehen. Aus den zuerst angeführten Beispielen ist ohne weiteres zu erkennen, wie diese Form der Beobachtung und Auffassung zunächst nur eine andere Gestalt des schon beschriebenen Zuges zum Einzelnen und Concreten ist. Überall beobachten wir die

[1]) Vgl. zum Folgenden im ganzen Boehmer, das biblische „im Namen", Giessen 1898.

Abhängigkeit von den einzelnen sinnlichen Eindrücken. Das Characteristische ist das, was im Augenblick und auf den ersten Eindruck hin als das Auffallende erscheint. In alledem ist an sich zunächst gar nichts spezifisch semitisches. Denn wir finden dasselbe bei allen möglichen Völkern auf einer bestimmten Stufe geistiger Entwicklung ebenso; selbst die mehr absichtliche, oft auch spielend sich äussernde Neigung zur scharfen Beobachtung der verschiedenartigsten Einzelheiten an den Dingen, welche den arabischen Beduinen nachgerühmt wird, vgl. oben S. 36, ist zum grossen Teile ähnlich zu beurteilen. „Der Beduine", schreibt Schack, Poesie und Kunst der Araber etc. I, 15, „dessen Auge durch den steten Umgang mit der Natur geschärft ist, erblickt alles, was ihn umgibt, unter tausendfältig verschiedenen Gesichtspunkten, und weiss dem noch so oft Geschilderten doch immer neue Seiten abzugewinnen." Auch dazu fehlt es nicht an Parallelen aus allen möglichen Gebieten, es gilt dasselbe nahezu von allen Naturvölkern, denen im weitesten Umfang die Fähigkeit zu scharfer Beobachtung des Einzelnen zugeschrieben wird, (vgl. Vierkandt, a. a. O., S. 230 ff.; Ratzel, Völkerkunde III, S. 15. 53 ps.); zumal von den in Wüsten und Steppen wohnenden wird das behauptet. Da dort die Natur keine neue Anregung bietet, wirft sich die Aufmerksamkeit notwendig auf das ohnehin sich Darbietende. Erst dadurch aber, dass ein derartiger Characterzug unter allen Umständen, und auch unter andern Bedingungen als denen, die ihn stets von neuem erzeugen und neu anregen, festgehalten wird, wird er ein wirklicher Zug des Volkscharacters. Und dies trifft nun allerdings, wie schon angedeutet, für die scharfe Beobachtung des einzelnen Characteristischen bei den Semiten zu.[1])

[1]) Wenn man sagt, dass die semitische Eigenart sich nur in der Wüste habe rein entfalten können, so ist das insofern richtig, als die dort wohnenden Stämme am wenigsten einer Vermischung mit fremden Volksbestandteilen ausgesetzt waren; es ist aber zu beachten, dass die Erschwerung aller Lebensbedingungen in der Wüste die Entfaltung der wirklich vorhandenen Anlagen hemmt und so zur Verkümmerung und Einseitigkeit führt; vgl. Ratzel, Anthropogeographie, I, S. 210 ff. Nur

6. Den arischen Völkern wird die Fähigkeit zu plastischer Gestaltung, zu gegenständlichem Denken, zu allseitiger, das Ganze der Dinge umspannender Auffassung nachgerühmt, vgl. Lassen, a. a. O., I, S. 415; wo die geregelte Anspannung fehlt, verirren sie sich in willkürlich bunt gemengte Häufung von Phantasieen oder in unabsehbare Regionen reiner Abstraction, — den semitischen Völkern fehlt es zwar durchaus nicht an Fähigkeit zu geistiger Anspannung, aber sie ist anderer Art als die der arischen Völker; sie erfolgt streng consequent in einer einmal eingeschlagenen Richtung, ist scharf bis ins Subtile, aber einseitig. Auf allen Stufen und auch unter ganz anderen als den in der Wüste gegebenen Bedingungen neigen die Semiten zu einseitiger Betonung characteristischer Einzelheiten. Wie in der Sprache die Bedeutung, die einmal an den drei Konsonanten haftet, dem Stamme durchweg eigen bleibt und in allen Abwandlungen und Ableitungen immer wiederkehrt, so bleibt auch in der Auffassung der Dinge überhaupt das, was einmal als Characteristicum erkannt ist, stets fest bestehen und kehrt immer wieder. Auch im Denken ist das Streben der höher entwickelten semitischen Völker stets ein concentriertes, einseitig intensiv arbeitendes. Das Ganze als solches zu erfassen und das Verhältnis der Haupt- und Nebensachen gleichmässig zu untersuchen, oder die Merkmale einer Vorstellung spielend auf andere zu übertragen, liegt ihnen durchaus fern.

VI. Kapitel.

Fortsetzung.

Auch die Litteratur des A. Test. liefert Beispiele dafür, dass die angeführten Züge allgemeine Eigentümlichkeiten der semitischen Völker sind, an denen auch die Hebräer in entsprechendem Masse teilhaben.

1. Zunächst sind, um mit dem äusserlichsten Gebiet zu beginnen, die gelegentlichen Schilderungen und Beschreibungen

---

einzelne characteristische Seiten pflegen hier ausgestaltet zu werden, diese aber oft bis ins Extrem. Vgl. Noeldeke, sem. Sprachen[2], S. 13.

von Dingen und Vorgängen der äusseren Natur in betracht zu ziehen. Sie finden sich durch die ganze hebräische Litteratur des A. Test. zerstreut, in den älteren Büchern häufiger als in den anerkannt späten, (vgl. das Geschichtswerk des Chronisten mit Sam. und Kg.); ebenso sind wenigstens die Naturvorgänge in poetischen Stücken eingehender ausgeführt als in prosaischen; vgl. Psalmen und Hiob, auch Jes., mit den erzählenden Stücken der Überlieferung. Im allgemeinen lässt sich von allen diesen Stücken gleichmässig sagen, dass sie selten mehr enthalten als eine Summe von characteristischen Einzelheiten. Nirgends geht die Darstellung auf wirkliche Vollständigkeit aus, Hauptsachen und Nebensachen werden als solche nicht unterschieden; was stark auffällt, wird meist besonders eingehend behandelt, andere für die Auffassung des Ganzen ebenso wichtige oder wichtigere Seiten treten zurück.

Von den in der biblischen Urgeschichte sich findenden Schilderungen können wir hier aus naheliegenden Gründen absehen, wiewohl es nicht schwierig wäre, an einzelnen Beispielen, wie z. B. der Beschreibung des Gartens Gen. 2, oder der des Baus der Arche und an ähnlichen Stücken zu zeigen, wie die Darstellung sich durchweg auf Aneinanderreihung einzelner Züge beschränkt, ohne nach Vorführung eines einheitlichen Gesamtbildes zu trachten. Wir erfahren meist nur Einzelheiten, die nebeneinander gestellt werden ohne rechten Zusammenhalt, wie die reichliche Entfaltung der Phantasie Späterer gerade diesen Kapiteln gegenüber deutlich zeigt. Aber auch in den älteren geschichtlichen Büchern werden Vorgänge und Szenen aus dem Gebiete der äusseren Natur nur ziemlich selten erwähnt, und wo es geschieht, werden sie meist mit wenigen Worten abgemacht, vgl. Gen. 19, 24 f.; Ex. 14, 21 f.; 19, 16; I Sam. 7, 10; 14, 15b; I Rg. 18, 45; 19, 11 f. etc.; welchen Weg z. B. Israel aus Aegypten gezogen ist, und wie es in der Wüste eigentlich ausgesehen hat, erfahren wir trotz des vielen Einzelnen, was davon erzählt wird, dennoch nicht; die Angaben über die Arbeit des täglichen Lebens in der Natur, über den Ackerbau im Lande u. dgl. sind ohne Ergänzung aus den gegenwärtigen Zuständen fast unverständlich. Dass bekannte

Dinge nicht ausführlich zu beschreiben nötig war, ist klar, aber das Bezeichnende ist, dass überall und allezeit, wo ihrer Erwähnung gethan wird, immer nur einzelne characteristische Seiten hervorgehoben werden. Die Regierung Salomos bezeichnet einen allgemeinen Fortschritt der Kultur, es beginnt das eigentlich städtische Leben, Bauten entstehen, Prunk und Luxus dringt ein. Aber das meiste, was in der verhältnismässig eingehenden Beschreibung des I. Kgsbuchs von alledem erzählt wird, sind unzusammenhängende Einzelangaben. Soviel über Salomos Bauten berichtet wird, wie der Tempel und der Palast gelegen war, wie es in beiden Gebäuden aussah, ist — auch abgesehen von dem Zustand des Textes gerade dieser Stücke — unklar. Gerade dieses Beispiel ist besonders bezeichnend. Der Schreiber gibt sich alle Mühe, dieses Bauwerk möglichst anschaulich zu beschreiben, aber über der Aneinanderreihung von Einzelheiten, die ihm besonders wichtig erscheinen, geht der Blick für das Ganze verloren, wodurch das Einzelne auch wieder unklar wird. Die Ungewandtheit der ganzen Beschreibung wird allgemein anerkannt, vgl. i. b. Benzinger, Könige, S. 25 ff. Die Beschreibung des Tempels Ezechiels Ez. 40—43 ist viel anschaulicher, dies liegt aber nicht bloss darin begründet, dass es sich in I Kg. 6 ff. um einen ersten derartigen Versuch handelt, (Benzinger, a. a. O.), sondern ist vor allem auch daraus zu erklären, dass Ezechiel ein nur gedachtes Bild entwirft, kein wirklich vorhandenes Gebäude beschreibt. Bei letzterem stösst der Ausdruck alle Augenblick an eine Schwierigkeit, die die vorhandene Wirklichkeit hervorruft, dort aber kann nach einem festen peinlich regelmässigen Plane gearbeitet werden, der nach bestimmten Grundsätzen ausgestaltet ist. Dies Letztere ist, wie wir sehen werden, ebenfalls für die Art der geistigen Energieanspannung der Juden und der Semiten überhaupt characteristisch. Übrigens lässt auch Ezechiels Tempel an Klarheit der Beschreibung viel zu wünschen übrig, was ebenfalls nicht nur in der Beschaffenheit des Textes begründet ist; vgl. vor allem 41, 5 ff., und dazu Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel, S. 453 f.; Bertholet, Ezechiel, S. 206 ff.; zum Ganzen vgl. auch Orelli,

Ezechiel, S. 191: „Der durch reale Verhältnisse nicht gehemmte Gedanke schafft bei Ezechiel das vollkommenste dieser Art," (wie Stiftshütte, Tempel, etc.); „hier ist die Harmonie eine unverkennbare, die Symmetrie eine vollendete." Ganz analog ist über die eingehenden Schilderungen und Beschreibungen der mittleren Bücher des Pentateuch zu urteilen. Wir hören bei den Opferbestimmungen z. B., eine Menge wichtiger Einzelheiten, die oft wiederholt werden, vgl. Lev. 1, 2 ff.; 10 ff.; 3, 1 ff.; 6 ff.; 4, 3 ff.; 13 ff.; 22 ff.; 27 ff.; etc. etc.; wir erkennen leicht den geistigen Grundgedanken, der in den einzelnen Fällen immer wieder sich darstellt, aber wer möchte auf grund der Angaben des Lev. im stande sein, sich wirklich ein Bild davon zu machen, wie es bei einem Opfer zuging? Dazu muss man Analogieen, spätere Umschreibungen u. s. w., nicht zum mindesten die eigene Phantasie vielfach zu Hilfe nehmen. Gerade wo aus irgend welchen Gründen in das Detail näher eingegangen werden muss, wird die Beschreibung unklar, weil oft wichtige Mittelglieder fehlen, die einzelnen Angaben Haupt- und Nebensache zu wenig scheiden, der formale Grundgedanke die eigentliche Beschreibung zurückdrängt.

2. Wo dieser die Hauptsache ist, wo die Realität der Dinge kein Hindernis bildet, wird er mit nicht zu verkennender Klarheit dargeboten. Die Idee, die dem Ganzen zu grunde liegt, ist in solchen Fällen das einzig Wichtige, dem sich alles unterordnen muss. Alles, was nicht zu ihr in Beziehung steht, wird als überflüssig angesehen. Was aber irgend dazu dient, sie klarzulegen, wird hervorgehoben, wäre es auch noch so gering. Wir erkennen auch hierin eine einseitige Anspannung der geistigen Kraft, die Beschränkung auf eine Richtung hin. Der Richtpunkt aber ist nicht den Dingen selbst, sondern dem denkenden Subject entnommen. Wir müssen nachher noch mehr auf diesen letzteren Punkt eingehen. Hier war nur zu zeigen, wie auch verhältnismässig detaillierte Schilderungen der Aussenwelt im Grunde nur in Aneinanderreihung von Einzelheiten bestehen, wie dieselben nur unvollkommen die Wirklichkeit darzustellen vermögen; teils stehen die verschiedenen Characteristica ungeordnet neben einander, teils

drängt ein einseitig hervorgehobener Gesichtspunkt alles, was nicht zu ihm in Beziehung steht, in den Hintergrund.

Etwas anders scheint es sich mit den poetischen Naturschilderungen, die sich gelegentlich im A. Test., z. B. in den Psalmen, in den Propheten, im Buch Hiob u. s. w. finden, zu verhalten. Aber den Beschreibungen des Leviathan und Behemoth, Hi. 40. 41, merkt man doch zunächst und vor allem dies an, wie an diesen Tieren so unverhältnismässig viel ausserordentliches und wunderbares ist, dass man mit dem Erfassen desselben gleichsam nicht fertig wird. Zu viel ist es, was sich hier alles auf einmal aufdrängt, und nichts, was erwähnt wird, wird nur im Vorbeigehen aufgeführt; alles ist wichtig, und dient unmittelbar dem Zweck, den die Beschreibung dieser beiden Tiere im (jetzigen) Zusammenhang des Buches haben soll. Es ist alles beabsichtigt, und alles auf ein Ziel orientiert, keineswegs aber ist dabei die Absicht die, Vollständigkeit von diesem einen Ziel abgesehen zu erreichen. Und Ps. 104, sowie ähnliche näher ausgeführte Beschreibungen erzählen vieles von vielen einzelnen Dingen, aber es ist immer nur einzelnes; die Schönheit liegt teils in dem das Ganze zusammenhaltenden Gedanken, nämlich der Beziehung auf Gott, also einer aus dem Bewusstsein des beobachtenden Subjects, nicht aus der Beobachtung der Dinge stammenden Idee, teils in einem bestimmten Characteristicum altt. Naturbetrachtung, von dem nachher noch mehr zu reden sein wird. Auch die vielen Beschreibungen des Gewitters sind nichts weniger als detaillierte Beschreibungen eines Naturvorgangs. Dies ist mit dem Character der Stellen an und für sich schon unvereinbar, es kommt stets auf etwas anderes an, als eine sachliche, objective Beschreibung; und der Eindruck des Ereignisses ist ein so lebhafter, dass vom theoretischen Erfassen des Naturvorgangs nicht die Rede ist: alles, was gewaltig und schrecklich daran ist, wird hervorgehoben, das übrige tritt zurück. Man sieht, sozusagen, weniger das beschriebene Ereignis, als den Affect und die Stimmung, die dasselbe hervorruft, und aus der heraus die Beschreibung entstanden ist. In der Kraft und Wahrheit, mit dem diese ausgedrückt ist, liegt (vom religiösen Gesichts-

punkte abgesehen), der Hauptreiz solcher hochpoetischer Schilderungen.

Worauf beruht nun aber die Anschaulichkeit, welche mit Recht so manchen erzählenden Stücken des A. Test. nachgerühmt wird? Bei näherer Betrachtung eben darin, dass die Darstellung sich auf die Hervorhebung des Characteristischen beschränkt. Dies gilt auch für das wenige, was in den Patriarchenerzählungen, denen niemand die höchste Anschaulichkeit absprechen wird, über den natürlichen Hintergrund, auf dem sich das übrige abspielt, die Staffage gleichsam des Gemäldes, angegeben wird. Es ist alles kurz, überaus einfach, stets characteristisch, selten nebensächlich, selten in bloss malerischem Interesse gesagt. Was würden wir nicht alles von den Herden Abrahams, seinem Zelte, seiner Bewirtung der 3 Männer im Hain Mamre erfahren, wenn diese Geschichte nach der Art der klassischen griechischen Epik behandelt wäre! Und doch ist diese Geschichte verhältnismässig genau ausgemalt. Und vollends die Geschichte Josephs! Ohne Zweifel liegt, wie hier nebenbei bemerkt wird, in dieser kurzen scharfen Hervorhebung des Characteristischen und der Zurückdrängung des Zufälligen, was historisch und archäologisch sehr interessant wäre, ein Teil der Unvergänglichkeit dieser Erzählungen begründet; sie lassen, wie die immer neuen Darstellungen der Künstler zeigen, der Phantasie jedes Jahrhunderts freien Raum, wie denn auch jedesmal die natürliche Staffage anders gedacht wurde, ohne dass man über die Hauptlinien des darzustellenden Gegenstands in Zweifel geraten wäre.

3. Ganz ähnliches lässt sich von anderen Perlen alttestamentlicher Geschichtserzählung wie z. B. den Geschichten Davids im 2. Buch Samuelis und ähnlichen Stücken sagen. Ohne dass jemals eine Characterschilderung geboten würde, werden doch die Charactere im einzelnen hier anerkanntermassen mit vorzüglicher Schärfe gezeichnet. Es ist unnötig, was zum Lobe dieser Erzählungen schon oft gesagt worden ist, hier noch einmal zu wiederholen. Vorab ist der Character Davids nach diesen Berichten des Studiums wert, aber auch die ihn umgebenden Personen, sind vorzüglich characterisiert: der rohe,

aber dämonisch gewaltige Joab, der eitle und gewissenlose Absalom u. s. w. Von den Hofverhältnissen gewinnen wir in der That ein anschauliches Bild, aber doch nur nach einer Seite hin, nämlich was die beteiligten Personen anlangt; was zu diesen nicht in unmittelbarer Beziehung steht, wird kurz abgemacht, vgl. z. B. den Bericht über die entscheidende Schlacht im Ostjordanlande, II Sam. 18, 1–18; die Musterung des Heeres und die Befehle vor der Schlacht werden berichtet, ebenso der Tod Absaloms, dazwischen aber nur sehr kurz erzählt, dass die Ephraimiten geschlagen wurden, und die durch ihren Ausdruck characteristische Bemerkung hinzugefügt, dass der Wald mehr Leute gefressen habe an diesem Tage als das Schwert, (II Sam. 18, 8). Dass eine Episode aus dem Ammoniterkrieg etwas näher erzählt wird, hat seinen Grund nur darin, dass der Tod Urias in diesem Zusammenhang darzustellen war, vgl. II Sam. 11, 16 ff. Dies Interesse an den einzelnen Persönlichkeiten, und die Thatsache, dass dieselben in einem anerkanntermassen sehr alten und ursprünglichen Bericht bereits so scharf gezeichnet werden, sollte allein schon hindern, dass man sich die Israeliten der damaligen Zeit als gar zu primitiv und geistig unkultiviert vorstellt. Was die äussere Characteristik anlangt, so finden sich, nebenbei bemerkt, gerade in älteren Davidsgeschichten, z. B. auch den verstreuten Notizen über seine Helden, ferner in den ältesten Berichten über Saul und seine Kämpfe viele Beispiele dafür, wie man einzelne Characteristica an den Personen besonders hervorhob und immer wieder anführte, so oft derselben Erwähnung geschieht. Vielfach sind es nur anekdotenhafte Notizen über besondere Heldenthaten und einzelne merkwürdige Ereignisse; für die Characteristik der Heldenzeit Israels sind sie gleichwohl von grossem Werte. Ein kleiner Zug mag in diesem Zusammenhang noch erwähnt werden: es ist bezeichnend, mit welcher Regelmässigkeit bei der Nennung des Königs Saul auch des Speeres in seiner Faust Erwähnung gethan wird; I Sam. 18, 10; 19, 10; 20, 33; 22, 6; 26, 7 ff.; II Sam. 1, 6.

Alle die bisher besprochenen Beispiele sind aus verhältnismässig alten Schriften entnommen. Es ist nicht nötig zu be-

weisen, wie viel weniger anschaulich die späteren Darstellungen sind, auch wo sie noch so eingehend schildern. Denn hier fehlt es an der unmittelbaren Anschauung; wo dieselbe noch vorhanden, stellen sich auch die Vorzüge, die soeben hervorgehoben wurden, sofort wieder ein, wie die Memoiren Nehemias z. B. zeigen. Aber da die Kraft zu plastisch phantasievoller Gestaltung fehlt, konnte in Zeiten, wo der Abstand von Vergangenheit und Gegenwart zu gross war, nur eine gleichsam von innen heraus entworfene, daher schematisierende Darstellung entstehen.

4. Denselben Zug zur einseitigen Hervorhebung einzelner characteristischer Seiten zeigen bei näherer Betrachtung auch die Vergleiche und Bilder aus der äusseren Natur, die im A. Test. häufig wiederkehren. Sie dienen, wie überall, nicht bloss zur Erweckung einer anschaulichen Vorstellung, sondern vor allem zur Erregung der entsprechenden Affecte, die der Redner hervorrufen will. Dabei wird aber selten über das, was zu dem in betracht kommenden Zweck unumgänglich nötig ist, hinausgegangen. Nirgends finden wir ein spielendes Ausruhen auf nebensächlichen Zügen, nirgends eine Spur behaglicher Breite, sondern vielmehr ein scharfes Hervorheben des Characteristischen im einzelnen Vergleich und damit verbunden gelegentlich ein eigentümliches Wechseln und Springen von einem concreten Bild zum andern. Mitunter werden sehr heterogene Züge fast gewaltsam zusammengeschweisst, wie wenn z. B. Jesaias von der „flutenden Geissel", Jes. 28, 15. 18, spricht, u. dgl. Auch die eigentlichen Gleichnisse und Naturfabeln[1]) sind ausserordentlich kurz und concis. Wie wenig ausgeführt ist die Fabel Jothams, Ri. 9, 8–15! In einem Vers erzählt Joas dem Amazja die Fabel vom Dornstrauch und der Zeder, II Rg. 14, 9; auch in der Parabel Nathans findet sich nur an einer Stelle, II Sam. 12, 3b, eine etwas ausführlichere Beschreibung, die dem Zwecke dient, den Wert des Lämmchens für den armen Mann zu schildern. In den zahlreichen aus der

[1]) Vgl. dazu auch Königsberger, Aus dem Reiche der altjüdischen Fabel, Z. V. f. V., VI, 1896, S. 140 f.

Natur entnommenen Vergleichen und Bildern des hohen Liedes ist dann und wann ein wirklich nebensächlicher Zug, der für den Fortschritt und Zweck des darzustellenden Gedankens gleichgiltig ist, in mehr malerischem Interesse beigefügt, vgl. Cant. 4, 2. 4; 6, 6; im allgemeinen aber gewahren wir gerade hier das unruhige Hin- und Hereilen von einem Bild zum andern, von einem Gegenstand zum andern, abgerissene vereinzelte Bemerkungen ohne deutlich erkennbaren Zusammenhang sind die Hauptsache, es ist dieselbe Lockerheit der Composition, derselbe Mangel an organischem Zusammenhalt und einheitlichem Aufbau, der den Kunstleistungen der Semiten im ganzen eignet. Auch die symbolischen Handlungen, welche in den prophetischen Schriften hie und da erwähnt werden, zeigen die eigentümliche Concentration auf den einen im Augenblick beabsichtigten characteristischen Zweck. Es sind keine ausgeführten Darstellungen eines fernliegenden Gedankens, sondern der unmittelbare Ausdruck der energischen, augenblicklich alles Denken beherrschenden einzelnen Überzeugung; das Interesse geht durchaus nicht auf die plastische Darstellung als solche, sondern concentriert sich gänzlich auf den damit dargebotenen einzelnen Grundgedanken, die einzelne Grundidee. Die ermüdende Breite einzelner Gleichnisse Ezechiels, vgl. Cap. 16; 23 u. a., beruht, — vom Gegenstande abgesehen —, nicht so sehr auf der eingehenden Beschreibung nebensächlicher Details an sich, als auf der häufigen Wiederholung derselben Züge, und auf der nüchternen Art, mit der alles Einzelne auf ein und dasselbe Ziel hin orientiert ist, und unmittelbar durch den an sich einfachen Hauptgedanken bestimmt ist. Im übrigen aber zeichnen sich gerade die prophetischen Gleichnisse durch besonders energische Betonung des Characteristischen und Weglassung alles Überflüssigen, was den Gang des Gedankens unterbrechen könnte, aus. Ganz besonders gilt dies von Jesaia. Wie lebendig steht der Weinberg, c. 5, vor uns, geschildert in knapp anderthalb Versen, und sein Gericht, beschrieben in zwei Versen! Die Schilderung der Stimmung in Jerusalem vor Beginn des syrisch-ephraimitischen Kriegs kann kaum kürzer und dabei doch so eindrucksvoll geschildert werden, wie es Jes. 7, 2 ge-

schieht: da bebte sein (des Königs) Herz und das Herz seines Volkes wie die Bäume im Walde vor dem Winde. Oder, um noch ein anderes Beispiel zu erwähnen, wie anschaulich ist der bekannte Vergleich Ägyptens mit dem geknickten Rohrstab, der dem in die Hand fährt, der sich darauf stützt, II Reg. 18, 21; Jes. 36, 6; Ez. 29, 6 f. Anschaulich ist die hebräische Diction überall, wo sie sich auf das Characteristische beschränken kann, während sich aus den Schilderungen complizierterer Gegenstände, die eine detaillierte Beschreibung erfordern und die Hervorhebung des wirklich Characteristischen erschweren, eine wirkliche Anschauung, wie wir sehen, nur selten und teilweise gewinnen lässt.

Es liegt nahe, in diesem Zusammenhang an die bekannten Erscheinungen der jüdischen Apokalyptik zu erinnern. Dieser ganzen Schriftstellerei ist gemeinsam, was zumal in den Visionen deutlich hervortritt, dass in allen Einzelheiten auch characteristische Merkmale mit Absicht gesucht werden. Die poetisch-plastische Anschauung liegt solchen ins Detail ausgeführten Gesichten völlig fern; vielmehr ist jeder Zug, der erwähnt wird, auch als solcher von bestimmter vereinzelter Bedeutung, durch jeden einzelnen Zug soll etwas besonderes angekündigt werden, was aus der Darstellung heraus zu suchen ist; und nur auf den dahinter liegenden besonderen Sinn ist es abgesehen. Übrigens dringt dieser Sinn nicht selten ins Bild ein, wodurch wiederum sich verrät, wie solche Beschreibungen durchaus verstandesmässig gehalten sind und sich nur an den Verstand und Scharfsinn, nicht aber an das dichterische und künstlerische Empfinden der Hörer wenden. Vgl. dazu die Ausführungen Gunkels, Schöpfung und Chaos, S. 184 f. In den jüdischen Allegorieen „gewahren wir nirgend, dass das Bild in diesem Übermasse über die Linien der Deutung hinaus wucherte, sondern vielmehr das Umgekehrte: in das Bild dringen leicht, oft in einer für unser Gefühl unerträglichen Weise Züge der Deutung ein; die jüdischen Allegorieen leiden an einem Vorwiegen nicht der Phantasie, sondern des Verstandes."

5. Die bisher beschriebene Eigentümlichkeit der semitischen Auffassungsart bedeutet ebenso grosse Vorzüge nach

der einen wie Nachteile nach der andern Seite hin. Die scharfe Concentration der Aufmerksamkeit auf einzelne characteristische Seiten an den Dingen, welche der Auffassung unterliegen, hindert die wirklich poetische Betrachtung und plastische Gestaltung; ermöglicht aber unter günstigen Umständen, wie wir sahen, und auf besonderen Gebieten andere nicht gering anzuschlagende Vorzüge der Darstellung. Wo der Gegenstand unbedeutend, die dargestellten Objecte eintönig, die geistige Thätigkeit nicht durch sittliche Energie diszipliniert ist, stellt sich notwendig entweder öde Gleichförmigkeit oder unnatürliches Hervorkehren von Kleinigkeiten ein. Es ist für die Araber characteristisch, „die Dinge durch Umschreibungen, statt unmittelbar mit Namen zu nennen“ (Ratzel, Völkerkunde, III, S. 150); eine Neigung, welche vielfach zu gesuchter Zierlichkeit, geistloser Manier und leerem Wortgeklingel ausartet; vgl. Noeldeke, Orientalische Skizzen, S. 19. Im einzelnen finden wir auch in der hebräischen Diction des A. Test. nicht selten, dass der eigentliche Ausdruck der Sache durch den einer characteristischen Seite an derselben ersetzt ist. Aber dies geschieht teils in dem Streben nach Anschaulichkeit, welches sich in der von lebhaften Affecten erfüllten Rede von selbst einstellt, teils handelt es sich um vollständig zu Formeln gewordene Redewendungen, welche im Laufe der Zeit sprachlich abgeschliffen worden sind, aber gleichwohl beibehalten werden. In beiden Fällen haben wir es nicht mit gesuchter Absichtlichkeit oder einem willkürlichen Spiel des Geistes zu thun. Die Unterscheidung im einzelnen ist oft schwierig, da die Übergänge fliessende sind; als Beispiele für den ersten Fall mögen genannt werden: Hos. 3, 1 „Traubenkuchen lieben“ bedeutet: Götzendienst treiben, oder Hab. 1, 14 „keinen Herrn haben“ heisst hier: wehrlos, schutzlos sein; oder vgl. Esr. 9, 8, wo Esra den Gedanken, dass Jahwe dem Volke wieder eine Wohnstätte im heiligen Lande verliehen habe, durch die Wendung ausdrückt, er habe ihm einen Zeltpflock oder, v. 9, eine Mauer gegeben, wiewohl die Mauer damals noch nicht stand und der Zeltpflock längst nicht mehr das wichtigste Characteristicum menschlicher Wohnstätte war.

Diese letztere Wendung ist bereits ziemlich formelhaft, und kann mit den mehr unter die zweite Art zu rechnenden Beispielen zusammengestellt werden, wie z. B. wenn„ der Diener jemands sein" dadurch ausgedrückt wird, dass man sagt, er giesst ihm Wasser auf die Hände, II Kg. 3, 11, oder der ewige Bestand einer Dynastie mit der Verheissung geweissagt wird, es solle seinem Hause eine Leuchte bleiben allezeit, I Kg. 11, 36; 15, 4; II Kg. 8, 19; II Chr. 21, 7; oder wenn „die Hand jemands füllen" völlig gleichbedeutend wird mit „jemand zum Priester machen", Ri. 17, 5. 12; I Kg. 13, 33 u. s. w., so bedeutet „das Salz jemandes salzen" soviel wie „in jemandes Sold und Dienste stehen", Esr. 4, 14; Beispiele anderer Art werden unten noch mehrfach angeführt werden, vgl. Kap. XIII und XVI.

VII. Kapitel.

Die subjective Betrachtungsweise der Aussenwelt.

1. Endlich müssen wir, zum Anfang zurückkehrend, auch noch der Frage nach dem „Subjectivismus" der Semiten einige Worte widmen, wobei es uns jedoch nicht darum zu thun ist, über subjectiv und objectiv im allgemeinen zu reden, sondern nur die Frage ins Auge zu fassen, wie weit die Auffassung der Aussenwelt, — als intellectuelle Thatsache —, in ihrer Art durch die Beziehung zum auffassenden Subjecte bestimmt oder von dieser Beziehung abgelöst erscheint. Nur in dieser bestimmten Fassung ist es möglich, dem naheliegenden Missverständnis solcher allgemeiner Ausdrücke zu entgehen. Zugleich ergibt sich, dass die Differenz der Ansichten bezüglich der so präcisierten Frage nicht so gross ist, als es nach den widersprechenden Urteilen scheinen könnte. Redet man z. B. von dem „objectiven semitischen Geist", Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammad, I, S. 16, so setzt man objectiv in einen andern Gegensatz als den zu subjectiv, wie es hier gemeint ist, und braucht das Wort in einem andern als dem oben bezeichneten Sinne. Man versteht dann unter objectiv etwa so viel wie verstandesmässig, nüchtern, und denkt an den Mangel an Phantasie überhaupt und phantasievoller Hin-

gabe an die Natur im besonderen, welcher sich bei den semitischen Völkern im Gegensatz zu den Indogermanen beobachten lasse. Davon muss an anderm Orte noch näher die Rede sein. Dies alles hindert nicht, dass die Auffassung der Aussenwelt eine subjective, durch die Beziehung zum eigenen Ich bestimmte[1]) sein kann und auch thatsächlich ist, wie sich aus sehr verschiedenartigen Erscheinungen gleichmässig belegen lässt.

Verhältnismässig geringe Bedeutung möchte hiebei einer Reihe von sprachlichen Erscheinungen beizumessen sein, in welchen sich die eigentümlich semitische Subjectivität der Betrachtungsweise ausdrücken soll, wie z. B. der Thatsache, dass sich in der Flexion der Verba das formale Element, dargestellt durch die Vokale, aufs engste durchdringt mit dem sachlichen, welches durch die Konsonanten repräsentiert wird; Vierkandt, a. a. O., 316. Aus diesen Erscheinungen ist im einzelnen nur schwer auf bestimmte psychische Thatsachen zurückzuschliessen, denn sie finden sich in ähnlicher Weise auch auf ganz heterogenen Gebieten; vgl. Steinthal, Z. f. Vps., I, 429. Eher lässt sich eine gewisse Subjectivität der Betrachtungsweise in der den semitischen Sprachen eigentümlichen Satzstellung erkennen. Wir führen an, was von der Gabelentz hierüber bemerkt (Z. f. Vps., VIII, 1875, S. 310). Im Anschluss an die Thatsache, dass in den semitischen Sprachen fast stets das grammatische Prädikat vor sein Subject tritt, sagt er: „Naiv, folglich natürlich, ist es aber gewiss, immer von der Wahrnehmung, von dem empfangenen Eindrucke, also dem lieben Ich auszugehen, und erst dann des Nicht-ichs zu gedenken, dem man diesen Eindruck verdankt. Und darin gefallen sich Völker von sehr geringer und solche von sehr hoher geistiger Begabung; folglich hat diese Erscheinung mit den Verstandesanlagen einer Nation nichts zu schaffen. Eher, denke ich, mit der Lebhaftigkeit des Empfindens . . . . . , wir kühleren

[1]) Die Auffassung der Aussenwelt kann auch noch in einem anderen Sinne „subjectiv“ bestimmt sein, nämlich, wenn sie durch den Zustand und die Eigenart des Ich bestimmt ist, d. h. dieselben in die umgebende Aussenwelt überträgt. Davon handelt der folgende Abschnitt.

Naturen müssen nur etwas scharf gepackt werden, um uns ähnlich zu behaben, wie die Menschen des Südens in ihrem Normalzustande!" Auch diese sprachliche Erscheinung ist somit nichts spezifisch semitisches und wird im semitischen Gebiet auch nicht ganz consequent festgehalten. Sie geht, wie bemerkt, ursprünglich auf die Lebhaftigkeit des Gefühlslebens zurück und zeigt den Einfluss desselben auf den Ausdruck der Vorstellungen; ebenso wie der Einfluss desselben auf den Inhalt der aufgefassten Eindrücke noch des öfteren berücksichtigt werden muss. Immerhin aber ist auch schon die Art, wie die Sprache den Eindruck voranstellt, der im Augenblick dem Subject als der wichtigste sich aufdrängt, geeignet, anzudeuten, dass die Betrachtungsweise eine wesentlich subjective ist. Vgl. Wundt, Grundriss der Psychologie[3], S. 359.

2. Ganz ähnliches ist auch über einzelne andere, aber nahe sich berührende sprachliche Erscheinungen zu sagen. Bekanntlich werden ganz ähnlich wie bei der Satzstellung im grossen, bei der Verbalbildung im kleinen im Perfect die die Person bezeichnenden Afformativa der mittels des Stammes ausgedrückten Thatsache nachgesetzt, im Imperfect gilt das Umgekehrte; „der Semite", schreibt von der Gabelentz in seiner Sprachwissenschaft, Leipzig 1891, S. 356, „nannte die vollendete That vor, die noch unvollendete dagegen nach ihrem Subjecte, ... mit andern Worten: von der fertigen Thatsache sagte er aus, wer ihr Urheber war, vom thätigen Subjecte aber sagte er aus, was es im Werke hatte." Beides hängt wiederum aufs engste mit der den semitischen Temporibus eigentümlichen Bedeutung zusammen.[1]) Dieselben drücken bekanntlich zunächst die Beschaffenheit der Handlung aus, ob vollendet oder unvollendet, zugleich aber auch die Beziehung zum auffassenden Subject, namentlich negativ, insofern das Perfect die objectiv vorliegende Handlung bezeichnet; die Thatsache, bei der mehr darauf Wert gelegt wird, dass sie in der Form, wie sie vorliegt, eine vom erkennenden Subject unabhängig bestehende Bedeutung hat. Und zwar wird hier, wie

[1]) Vgl. dazu die Erörterungen bei König, Syntax, § 163—170, und die dort angeführte Litteratur (vor allem S. 68 Anm. 1).

bemerkt, vom subjectiven Eindruck ausgegangen, er erscheint, wie die Voranstellung zeigt, als das wichtigere gegenüber dem diesen Eindruck erweckenden Gegenstand, Ding oder Person.

Im Imperfectum dagegen drückt sich die Handlung aus, welche noch unvollendet, noch irgendwie modificierbar, wenn auch nur in Gedanken, dargestellt werden soll. Das zunächst Gewisse ist hier ein handelndes Subject, welches im Begriff ist oder gedacht wird, etwas zu thun, daher steht hier das pronominale Afformativum als Ausdruck dieses Subjects voran. Die Handlung, die von ihm bewirkt wird, ist irgendwie noch vom erkennenden, redenden Subject abhängig oder mit ihm noch in irgend einer Beziehung stehend gedacht. Wie die Sache auch im einzelnen formuliert werden möge, und es ist nicht leicht, sie richtig zu formulieren, jedenfalls zeugen diese Eigentümlichkeiten davon, dass bei der Auffassung und dem Ausdruck der Dinge auf der Beziehung zum auffassenden Subject ein nicht zu verkennender Nachdruck liegt. Für die Stufe, auf welcher wir die Sprache der altt. Litteratur finden, ist natürlich nur schwer ein Bewusstsein von diesen Nuancen deutlich nachzuweisen, denn hier überwiegen durchaus die Gesichtspunkte, einmal ob die Handlung vollendet oder unvollendet ist, und sodann in welcher Zeit sie geschah. Es versteht sich von selbst, dass hier der letztere Punkt, nämlich die Absicht, den reinen Zeitbegriff bei dem Geschehenden auszudrücken, nicht bloss überhaupt vorhanden ist, sondern auch bei weitem das Wichtigste ist. In der Verwendung des consecutivum hat sich die Sprache ein unmissverständliches Ausdrucksmittel dafür geschaffen.

3. Für die geistige Entwicklung der semitischen Völker im allgemeinen ist es bezeichnend, dass sie zu einer wirklich objectiven Betrachtung der Dinge der Aussenwelt, welche dieselben abgelöst von ihren Beziehungen zum beobachtenden Subject anzuschauen bemüht wäre, nicht gekommen sind. Die rein gegenständliche Auffassung und theoretische wissenschaftliche Erforschung der Aussenwelt liegt dem semitischen Denken fern; was sich davon findet, ist teils von aussen her angenommen, teils mit sehr wenig wissenschaftlichen Absichten

verquickt. Dem Denken des israelitischen und jüdischen Volkes zumal ist gänzlich fremd, die Idee, das intellectuelle Gebiet irgendwie, wenn auch nur theoretisch, als ein gesondertes, selbständiges anzusehen. Dies hängt aufs engste mit den Gegenständen zusammen, welche für das geistige, politische wie tägliche Leben im Mittelpunkt des Interesses standen, und welche eine derartige Abstraction ebensowenig vertrugen als nahe legten. Es ist bekannt, wie zumal im Gebiete der Religion das Erkennen durchweg von dem erkennenden Subject, namentlich seinem Willen abhängig gedacht wird. Nicht an der objectiven Beschaffenheit der zu erkennenden Dinge geistiger, sittlicher, religiöser Art liegt es, sondern durchaus in der Beschaffenheit der erkennenden Subjecte wird der Grund gesucht, dass jene gesehen und doch nicht gesehen, gehört und doch nicht gehört werden können. Ganz im Einklange damit sind auch die Gegenstände und Probleme, auf welche sich anhaltenderes und angestrengteres Denken richtet, durchaus solche, welche das Subject des Nachdenkenden persönlich berühren. Vor allem zeigt sich dies in der Religion. Die Probleme des Judentums, Vergeltungslehre, Theodicee, ethische Fragen aller Art, werden durchaus nicht rein theoretisch, sondern in practischer Orientierung vom subjectiven Standpunkt aus behandelt. Wie sie stets als einzelne in Angriff genommen wurden, ist klar ersichtlich. Der Verfasser des Buches Koheleth verzweifelt an der Möglichkeit, den Zweck und Sinn des Daseins zu verstehen; die Art, wie er, stets sich wiederholend, immer wieder auf dieselben Fragen zurückkommt, und dieselben stets wieder einzeln vornimmt, ist ebenso bezeichnend, wie die Beschaffenheit der in Angriff genommenen Fragen selbst. Denn letztlich ist es ihm doch stets um Dinge zu thun, die das persönliche Wohl und Wehe, das Schicksal und die Lebensführung des Einzelnen betreffen; insofern practische Probleme, nicht wissenschaftliche Fragen theoretischer Art.

4. Weiter erscheint uns auch das Schematisieren und Formalisieren des späteren Judentums, die Freude an endlosen Namen und mechanisch geordneten Zahlen, kein Zeichen objectiven Geistes zu sein. Vielmehr beruht auch dies auf einer

Subjectivität der Betrachtungsweise; dieselbe ist freilich von dem naiven Subjectivismus der alten Zeit weit verschieden. Beruhte dieser auf der Lebhaftigkeit der Affecte und der Übermacht des sich aufdrängenden Eindrucks, so jener auf der Energie, mit welcher Formen und Regeln, die im Subject entstanden sind, in die Aussenwelt gewaltsam hineingetragen werden, mag dieselbe dafür geeignet sein oder nicht. Man kann nicht sagen, dass die schematische, zahlenmässige Ordnung wirklich der Natur entnommen sei. Das meiste ist von dem Subjecte nach bestimmten Gesichtspunkten geordnet, und die in Zahlen ausgedrückte Idee wird der Wirklichkeit aufgezwängt. Die Chronik liefert hiefür Beispiele genug, vgl. vor allem I., Kap. 23—27; die Landeseinteilung Ezechiels, Ez. 48, das chronologische Schema der alttestamentlichen Geschichtsbücher mit seinen Perioden zu je 12×40 Jahren, und einzelne später schematisch ausgestaltete Partieen des Buches „Numeri" zeigen dasselbe; vgl. c 2; 7; 31, 25 ff. etc. etc.

Inwiefern aber auf dem Gebiete der Naturauffassung dennoch wenigstens teilweise eine Entwicklung von der mehr subjectiven Auffassung zu einer objectiveren Betrachtungsweise sich erkennen lässt hat Kleinert in dem Stud. u. Krit., 1898, S. 1 ff., sich findenden Aufsatz über die Naturanschauung des A. Test. gezeigt. Es genügt, hier auf diese Abhandlung hinzuweisen; in derselben wird dargelegt, wie neben der ursprünglichen „volkstümlichen" Betrachtungsweise mit der Zeit, nach Kleinert, S. 24 f., seit Salomo etwa, eine sog. „kosmische" sich herausbildet. Nach der ersteren nimmt die Natur vertrauten Anteil an dem Geschick des Menschen, zwischen beiden besteht die engste Beziehung; die andere Betrachtungsweise sieht in der Natur ein selbständig dastehendes Ganzes, das als solches mehr objectiv betrachtet und aufgefasst wird. Natürlich handelt es sich um keinen ausschliessenden Gegensatz. Wesentliche Eigentümlichkeiten dieser beiden Auffassungen können erst unten näher behandelt werden, wir müssen daher uns hier mit dem Hinweis darauf begnügen, dass auch von diesen Problemen aus die Frage, ob subjectiv oder objectiv, sich immer wieder nahelegt.

5. Endlich kann auch noch darauf hingewiesen werden,

wie überall daran festgehalten wird, dass Name und Sache sich decken. Obwohl der Name stets nur ein characteristisches Merkmal zum Ausdruck bringt, und dasselbe vielfach nur auf dem nächsten sich aufdrängenden Eindruck beruht, so tritt doch nirgends die wirkliche Erkenntnis und die im Namen sich aussprechende Auffassung der Dinge dualistisch auseinander. Die Tendenz ist vielmehr stets die, dass Name und Genanntes sich genau entsprechen sollen, dass sich im Namen auch die wirkliche, dem Wesen des Genannten entsprechende Erkenntnis ausdrückt. Wie wichtig dies für die Beurteilung des Namens Gottes ist, hat Boehmer, a. a. O., S. 35 ff. gezeigt. Es ist durchaus verkehrt, hier das erkannte Wesen Gottes, wie es sich im Namen ausspricht, mit dem dahinter befindlichen unerkannten in dualistischen Gegensatz zu stellen. Eine derartige logische Zerfällung des Wesens Gottes, wonach unterschieden werden könnte, wie es wirklich ist, und wie es für uns erkennbar ist, liegt dem hebräischen Denken völlig fern, wie ohne weiteres einleuchtend ist, wenn wir die geistige Entwicklungsstufe berücksichtigen, welche das israelitische und jüdische Volk unbeeinflusst von aussen, namentlich von griechischem Denken, erreicht hat. Ist dies sogar bei der Gottesanschauung der Fall, so natürlich noch mehr auf allen anderen Gebieten, wie sich denn auch gar keine Spur eines Bewusstseins davon findet, dass die subjective Auffassung und die objective Beschaffenheit der Aussenwelt etwa mit einander in Widerspruch geraten könnten. Dieser Gegensatz war in keiner Weise vorhanden; und der Umstand, dass er doch unwillkürlich mit hineingetragen wird, wo man sich des Wortes subjectiv bedient, ist ein Hauptgrund dafür, dass man die ganze Terminologie am besten überhaupt vermeiden sollte und vermeiden würde, wenn sie nicht einmal eingeführt wäre. So aber ist kein Zweifel, dass man auf dem intellectuellen Gebiet mit mehr Recht von dem Subjectivismus der Auffassung bei den Semiten und speziell den Hebräern sprechen darf, als von ihrer Objectivität.

6. Fassen wir das bisher Ausgeführte zusammen, so können wir etwa sagen:

Mit den im 4. Kapitel geschilderten Eigentümlichkeiten der Auffassung der Aussenwelt hängt unmittelbar zusammen die Erscheinung, dass bei den Dingen, welche der Auffassung unterliegen, einzelne oder auch nur eine characteristische Seite aufgefasst und einseitig festgehalten wird. Zunächst haben wir damit nur die überall gleichmässig sich findende Erscheinungsform der Abhängigkeit von einzelnen concreten Eindrücken vor uns, wie sie sich in der Benennung der Dinge der Aussenwelt offenbart. Die wirkliche Eigentümlichkeit tritt erst zu tage in der bewussten einseitigen Betonung des einmal als characteristisch Erkannten, in der zähen Bewahrung der einem Stamme ursprünglich characteristischen Bedeutung, in der Unfähigheit, die im einzelnen scharfen Beobachtungen zu einem Ganzen zu verbinden, und das Ganze dementsprechend zu schildern. Dazu kommt die Hervorhebung der in den Dingen dargestellten Ideen auf Kosten der darzustellenden Dinge, die kurze und scharfe Hervorhebung des Characteristischen in einzelnen Erzählungen, Vergleichen und Bildern, die einförmige Wiederholung desselben in andern Stücken, die Nüchternheit der ausgeführten Allegorieen in den Apokalypsen einerseits, das Fehlen geistloser Spielereien mit Wortumschreibungen andererseits. Die Anspannung der geistigen Energie geht nicht auf die allseitige Erfassung des Objects als Ganzen, sondern auf Durchdringung einzelner Seiten an den Dingen, sie geht nicht in die Breite, sondern in die Tiefe, wirkt nicht extensiv, sondern einseitig intensiv.

Die Betrachtungsweise der Aussenwelt kann als subjectivistisch bezeichnet werden, insofern stets der subjective Eindruck der Aussenwelt als Ausgangspunkt festgehalten wird, insofern das Geschehen unter dem Gesichtspunkt betrachtet wird, welches seine Beziehung zum betrachtenden Subject ist; insofern die im Subject liegenden Bedingungen für die Eigenart der Auffassung als massgebend angesehen werden. Damit hängt zusammen das Fehlen einer gegenständlichen wissenschaftlichen Betrachtung der Aussenwelt, der practische Character der das Denken beschäftigenden Probleme, der schematische Formalismus, der gelegentlich die Ordnung der Dinge

beherrscht. In allen Beziehungen gewahrt man den Einfluss eines starken consequenten, das Denken beherrschenden, aber auch einengenden Willens. Es ist jene „energische Concentration des Lebens und Strebens“, die den Semiten eigentümlich ist, vgl v. Orelli, Allgem. Religionsgesch., S. 264; welche den Vorzug dieser Völker bildet und auf gewissen Gebieten sie zu den höchsten Leistungen befähigt hat, zugleich aber eine wesentliche Schranke für sie geworden ist; eine Schranke, wenn nicht auf andern, so doch sicher auf intellectuellem Gebiet; vgl. Vierkandt, a. a. O., S. 321.

VIII. Kapitel.

Die Auffassung des Zusammenhangs unter den einzelnen Dingen der Aussenwelt.

1. Von der Auffassung der einzelnen Dinge wenden wir uns zu der ihres Zusammenhangs untereinander und ihres gegenseitigen Verhältnisses. Auch hier müssen wir erwarten, dass die Eigentümlichkeiten, welche sich auf diesem Gebiete feststellen lassen, mit dem bisher Besprochenen zusammenhängen, d. h. mit dem, was für die Auffassung der einzelnen Dinge als bezeichnend erkannt und hervorgehoben wurde. Wenn irgendwo aber, so ist gerade für die Auffassung des Zusammenhangs und des Verhältnisses der Dinge unter einander die religiöse Anschauung zumal auf den früheren Stufen geistiger Entwicklung der Völker von entscheidender Wichtigkeit. In ihr drückt sich diese Auffassung, soweit sie vorhanden ist, oft einzig und allein wirklich erkennbar aus. Mit diesem Satze ist eine doppelte Beschränkung für den vorliegenden Abschnitt gegeben. Zunächst ist es nur selbstverständlich, dass wir über die Auffassung des Zusammenhangs der Dinge wenig erfahren, wo das Interesse, wie wir sahen, in erster Linie auf das Einzelne gerichtet ist. Weiter aber wollen wir den Einfluss der Religion auf die geistige Entwicklung in dieser Beziehung in einem besonderen Abschnitt darstellen, und müssen daher hier uns beschränken auf das Wenige, was sich über diesen Gegenstand ermitteln lässt,

abgesehen von dem unmittelbaren Einfluss der religiösen Weltanschauung. Es braucht ja hier nur daran erinnert zu werden, wie nach der allgemeinen Anschauung des A. Test. das, was die Dinge zusammenhält, die Beziehung auf Gott ist, wie die Gottheit die Wirkungen und das Geschehen in der Natur bestimmt; wo sich in anbetracht der Regelmässigkeit desselben eine Ahnung von allgemeineren „Gesetzen" ausgedrückt findet, ist sie auf religiösem Weg entstanden, wird in religiösem Interesse verwertet und nach religiösen Gesichtspunkten beurteilt; vgl. darüber unten mehr. Ebenso wird die Harmonie des Weltalls nur erwähnt als ein Grund zum Preise des Schöpfers. Und wie man in dem alltäglichen, wie namentlich in dem übernatürlichen Geschehen vor allem die unmittelbare göttliche Ursache fand und hervorhob, kann ebenfalls hier einstweilen nur angedeutet werden. Im übrigen aber machte höchstens das practische Bedürfnis und die Arbeit des täglichen Lebens wie überall mit einzelnen der gewöhnlichsten Erscheinungen des Aufeinanderwirkens der Dinge bekannt, vgl. Amos 3, 3 ff.; Jes. 55, 10 f.; Prov. 25, 20. 23; Hi. 8, 11 f.; 14, 7 ff.; Mi. 1, 4; Dan. 2, 43; Koh. 1, 5 f.; 3, 20, etc. . . lauter Einzelheiten, die weder die Phantasie, — wie z. B. bei andern Völkern der Ursprung und die Wirkungen des Feuers, — noch das theoretische Interesse näher beschäftigen.

Überall aber finden sich einzelne Sitten und Bräuche, welche auf älteren Anschauungen ruhen und bei näherer Betrachtung und Beiziehung entsprechender Analogieen ihren Ursprung in diesen Anschauungen nicht verbergen können, wiewohl sie in späterer Zeit ganz anders aufgefasst und gedeutet werden. In dieser Auffassung und Deutung in der historischen Zeit zeigt sich vor allem der fundamentale Unterschied der Gesamtanschauung, wie sie sich im Laufe der geschichtlich zu verfolgenden Entwicklung herausgebildet hat; insofern ist sie selbstverständlich für die Beurteilung des hebräischen Gebietes am wichtigsten. Hier aber, wo es uns um die Geschichte der Auffassung zu thun ist, muss das andere zuerst in den Vordergrund gerückt werden. Freilich reichen, wie nebenbei bemerkt werden soll, die entsprechenden Anschauungen wohl

zum grössten Teil in Zeiten zurück, welche jenseits der Entstehung des israelitischen Volkes als solchen liegen, und gehören daher mehr dem semitischen als dem hebräischen Altertum an.

2. Das Eigentümliche dieser Auffassung der Aussenwelt beruht fast durchweg auf einer uns fremdartig erscheinenden, aber psychologisch leicht zu erklärenden Anschauung von der Entstehung von Zusammenhängen unter den Dingen und der daraus folgenden Untrennbarkeit des Zusammengehörigen. Zusammengehörig erscheinen, (nicht als Ganzes, sondern einzeln für sich), zunächst die einzelnen Dinge als solche. Weiter aber kann Zusammengehörigkeit hergestellt werden durch irgend eine äusserliche physische Verbindung, sie kann aber auch beruhen auf äusserlich erkennbarer Ähnlichkeit. Was so zusammengehört, ist in bestimmten Beziehungen untrennbar: es bleibt beisammen, auch wenn es geteilt ist, es wirkt auf einander, auch wenn räumlich ein Abstand dazwischen liegt, was den einen Teil berührt, berührt ebenso den andern, was am Bilde gethan wird, geschieht eben damit an dem wirklichen Gegenstand, resp. der wirklichen Person, ja die ähnliche bildliche Handlung ruft das Geschehen der dargestellten Wirklichkeit hervor u. s. w.

Beispiele für diese eigentümliche Anschauung, wonach das Zusammengehörige, eine Einheit bildende oder irgendwie zu einer Einheit gewordene, stets auch irgendwie beisammen bleibt,[1]) finden sich bei einer Menge der verschiedensten Völker. Tylor, Anfänge der Kultur, I, 115 ff., hat gezeigt, welch eine Menge von eigentümlichen und sonderbaren Gebräuchen

[1]) Vgl. für die Bedeutung dieser Anschauungen, die über die ganze Erde verbreitet sind, im allgemeinen Oldenberg, Die Religion des Veda, S. 481 ff.: „Überall zeigt sich das starke, für die niederen Kulturstufen so characteristische Bewusstsein von der unbegrenzten Bedeutung des Zusammenhangs, der gegenseitigen Abhängigkeit, ja einer gewissen Identität aller durch irgend welche für die modernen Begriffe noch so schwache Bande verknüpften Wesenheiten.“ Der Vergleich dieses Kapitels bei Oldenberg mit den Rudimenten altsemitischer Anschauungen ist überaus instructiv.

in mannigfacher Umgestaltung und Umdeutung hierauf zurückgeht; namentlich wurzeln in ihr zum grossen Teil die Zaubergebräuche, allerhand abergläubische Sitten und die primitiven, der Zauberei verwandten Medizinkünste; vgl. Vierkandt, a. a. O., S. 255 f.; H. Spencer, Sociologie I, 295 ff. Mit aus diesem Grunde begreift es sich, dass sich im A. Test. bei den in betracht kommenden Bräuchen die ursprüngliche Anschauung oft nur noch ganz undeutlich erkennen lässt. Die Factoren und Formen der Umgestaltung und Umdeutung werden unten noch näher behandelt werden; hier sollen nur die Fälle, in welchen die betreffende Auffassung noch mit einiger Deutlichkeit zu erkennen ist, aufgezählt werden.

Dabei sind zu nennen:

a. Herstellung einer physisch gedachten Verbindung durch Application einer Substanz, welche auf das zu Verbindende verteilt wird. Die Application kann bestehen in gemeinsamem Genuss, in Berührung, Bestreichen, Salben u. s. w.; die Substanz, welche appliciert oder genossen wird, ist sehr mannigfaltig; es kann z. B. die gemeinsam genossene Speise sein: vgl. darüber, wie grob physisch im semitischen Heidentum die hiedurch bewirkte Verbindung gefasst wird, R. Smith, a. a. O., S. 206 ff. [269 ff.]. Es genügt, auf seine Ausführungen über die ursprüngliche Bedeutung des semitischen Opfers zu verweisen, um zu zeigen, wie die Idee der Herstellung einer Gemeinschaft durch Genuss gemeinsamer Speise im semitischen Altertum und weit über dessen Grenzen hinaus verbreitet war. Ob wirklich diese Idee jemals ganz allein gegolten hat, und nicht vielmehr auch ursprünglich schon ebenso wie in geschichtlicher Zeit die andere, nämlich die Auffassung des Opfers als Gabe an die Gottheit, daneben bestand,[1]) ist hier gleichgiltig;

[1]) Diese Idee ist jedenfalls so alt als das Opfer des Einzelnen, in welcher Form dasselbe auch vollzogen werden möge, und welche Absicht auch das Individuum leiten mag, wenn es sich die Gottheit für seine besonderen Zwecke günstig zu stimmen sucht. Die solennen Opfer mögen Stammesopfer sein; aber irgend eine Form individueller Wünsche, Befürchtungen und Hoffnungen und dementsprechende kultische Bethätigung muss doch wohl auch in der primitivsten Gemeinschaft vorausgesetzt werden. Vgl. auch Oldenberg, Veda, S. 327; 328 Anm. 1.

jedenfalls ist sie vorhanden und blickt auch, wie genugsam bekannt, im hebräischen Opfer, vgl. Passah, Heilsopfer und Opfermahlzeiten, noch deutlich durch. So findet sich auch überall die Sitte, Bündnisse irgendwelcher Art durch ein Bundesmahl, (zu welchem auch die Gottheit beigezogen wird), zu bekräftigen, vgl. Gen. 26, 30; 31, 46; II Sam. 3, 20; cf. Jos. 9, 14 f.; Ex. 24, 11; etc., und die Zusammengehörigkeit, sei es der Familie, I Sam. 20, 6. 29, oder der Freundschaft, vgl. die sprichwörtliche Redensart: Freund = der mein Brot isset, Ps. 41, 10; Obadja 7; Dan. 11, 26 etc. etc., durch gemeinsame Mahlzeiten zu befestigen und zu bezeugen. Dabei tritt eine bestimmte Anschauung über die Bedeutung der gemeinsam genossenen Speise oder gar die Dauer ihrer Wirkung nirgends zu tage, wiewohl kein Zweifel ist, dass diese Sitten denselben Umständen ihre Entstehung verdanken, wie die entsprechenden Sitten aller anderen Völker. Für die Idee des Opfers kommen ausserdem besondere Momente in betracht, welche aus der Auffassung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gottheit stammen. Die Idee der Speisegemeinschaft beruht natürlich vor allem auf der Thatsache, dass die gemeinsam genossene Mahlzeit die Gefühle der Zusammengehörigkeit eo ipso stärkt, resp. neu hervorruft. Vgl. Wundt, Ethik², S. 116 ff.

3. b Häufiger als gerade durch genossene Speise wird eine physisch gedachte Verbindung hergestellt durch Application solcher Substanzen, welche ihrer besonderen Beschaffenheit nach geeignet sind, die Zusammengehörigkeit des Verbundenen der Anschauung unmittelbar aufzudrängen. Dazu gehört das Bestreichen mit Blut, das Salben mit Öl in bestimmten Fällen und ähnliche Gebräuche.

Wie das Blut im einzelnen Fall dem Menschen oder dem in betracht kommenden Gegenstande appliciert wird, ist für die Idee des Ritus gleichgiltig. Dass der zu grunde liegende Gedanke ursprünglich überall der war, durch Verteilung von Blut eine Verbindung zwischen Getrenntem herzustellen oder eine gelockerte Verbindung neu zu knüpfen, dass diese Idee auch im Ritual des hebräischen Opfers deutlich zu erkennen ist, wiewohl hier teilweise andere Gesichtspunkte sich geltend

machen, all das ist bei Rob. Smith so deutlich nachgewiesen, dass es nicht nötig ist, hier auf das Einzelne einzugehen; vgl. Kap. 9 der Rel. der Semiten, und Wellhausen, Skizz. und Vorarb. III², S. 124 ff.

Was vom Blut gilt, gilt in ähnlicher Weise vom Öl, wenigstens dem hl. Salböl, dessen heilige Substanz alles, was damit in Berührung gebracht wird, in den hl. Bereich zieht. Welche Auffassung der Heiligkeit hiebei zu grunde liegt, und welche Folgen für alles Profane oder Unreine, das mit dem hl. Salböl in Berührung kommt, sich ergeben, ist bekannt, vgl. Ex. 30, 26 ff.; 40, 9 ff.; Lev. 8, 10 ff. 30, etc., und muss später bei der Auffassung des Geistigen noch berührt werden; hier ist nur darauf hinzuweisen, wie durch das Bestreichen und Salben mit der gemeinsamen Substanz offenbar eine Zusammengehörigkeit nicht bloss dargestellt, sondern hergestellt wird. Das Ursprüngliche ist auch hier die Verteilung des Öles auf alles das, was mit einander in Verbindung gebracht werden soll.

Dass der Blutritus mehr zur Wiederherstellung gelockerter, die Ölsalbung mehr zur Anknüpfung neuer Verbindung, der eine zur Sühnung, der andere vor allem zur Weihung dient, hängt mit Umständen zusammen, die hier nicht näher erörtert werden können. Ebenso ist es eine Frage für sich, warum gerade dem Blut als solchen diese sühnende, dem Öl diese weihende Kraft eignet, und auf welche Anschauungen aus diesen Überzeugungen geschlossen werden darf. Ist aber der Grundgedanke des Ritus wirklich der oben angegebene, liegt wirklich, wenn auch latent, die Anschauung zu Grunde, dass durch Teilhaben an ein und derselben Substanz eine Zusammengehörigkeit hergestellt oder restituiert werde, so wird man auch nach dem psychologischen Grunde dieser eigentümlichen Idee fragen dürfen. Man wird hier auf die Bedeutung der Ideenassociation zurückgehen müssen; und damit kommen wir eben auf die oben beschriebene Eigentümlichkeit, welche sich überall in der unentwickelten Auffassung des Zusammenhangs der Aussenwelt erkennen lässt. Die Vorstellung der einen zusammengehörigen, ein einzelnes Ganzes bildenden Substanz ist so stark, dass sie auch bei der Verteilung derselben nach-

wirkt. Vor allem ist dies der Fall, wo gewisse characteristische Eigenschaften bei der Zertrennung an jedem einzelnen Teil gleichmässig haften, wo also die sinnliche Anschauung die Festhaltung der ursprünglichen Einheit unterstützt. Und dies ist bei Blut und Öl besonders der Fall wegen Farbe, Geruch, Fettigkeit u. s. w. Überhaupt ist die sinnliche Anschauung, die an den einzelnen, concreten, characteristischen Eindrücken haftet, für die Entstehung dieser Vorstellungen von entscheidender Bedeutung, vgl. Vierkandt, a. a. O., S. 258.

4. c. So zeigt gerade das Gesetz, trotzdem ein ganz anderer Geist alles beherrscht, im einzelnen besonders deutlich die Spuren früherer Anschauung. Um bei diesem Gegenstande noch etwas zu verweilen, so sei hier auch an die Bräuche erinnert, in welchen das Salz eine besondere Bedeutung einnimmt. Dieselbe ruht natürlich zum grössten Teile auf der kultischen Verwendung des Salzes; diese wiederum ist ursprünglich wohl in dem Character des Opfers als einer zubereiteten Speise begründet. Weiterhin, aber erst später, ist die vor Fäulnis bewahrende Kraft des Salzes wichtig geworden, auch insofern Fäulnis und Tod verwandte Dinge sind. Aber diese beiden Gesichtspunkte sind vielleicht durch einen selbständigen dritten zu ergänzen, nämlich den, dass gerade das Salz vermöge seiner stets gleichbleibenden characteristischen Eigenschaften, die es auch in allen einzelnen Teilen und Teilchen immer wieder deutlich aufweist, besonders geeignet war, eine hergestellte Verbindung gleichsam physisch fest zu machen. Die Bedeutung des Salzes für den Bundesschluss, (vgl. den Ausdruck Salzbund Lev. 2, 13; Num. 18, 19; II Chr. 13, 5, und die Parallelen bei R. Smith, a. a. O., S. 206 ff. [269]; Ryssel, Exod. und Lev.[3], S. 446 f.), ist bekannt. Der als Erklärung in erster Linie dienende Hinweis auf das Opfermahl beim Bundesschluss dürfte durch den obigen Gesichtspunkt zu ergänzen sein. Die Beschaffenheit der verbindenden Substanz ist auch als solche wichtig. Dagegen ist das Streuen des Salzes auf den gebannten Acker oder die zerstörte Stadt, Ri. 9, 45; cf. Dt. 29, 22, aller Wahrscheinlichkeit ein nur religiöser Ritus, der sich mit dem Salzen des Opfers, vgl.

Ez. 43, 24; Lev. 2, 13; (Mc. 9, 49), berührt, wobei der oben an erster Stelle genannte Gesichtspunkt zurückgetreten ist, und das Salzen allgemein als ein Weihen an die Gottheit gedacht wird; vgl. R. Smith 118, Anm. 184 [454]. Dass es sich bloss um das Unfruchtbarmachen des betreffenden Landstückes handle, kann auch aus Hi. 18, 15, wonach die Wohnstätte des Frevlers mit Schwefel bestreut wird, nicht erhärtet werden.

5. Ein weiteres Beispiel dafür, dass Verbindung durch Teilhaben an einzelnen Stücken eines ursprünglich zusammengehörigen Ganzen hergestellt wird, haben wir bekanntlich in der alten Form der Bundesschliessung, die Gen. 15, 17 f. und Jer. 34, 18 f. erwähnt wird. Ein oder mehrere Tiere werden in zwei Teile zerschnitten, zwischen denen die Bundschliessenden hindurchgehen. Auch Gen. 15 blickt dieser Sachverhalt noch deutlich durch, wenn auch den besonderen Umständen dieser Bundesschliessung entsprechend nur ein Teil zwischen den zerschnittenen Stücken hindurchgeht. In historischer Zeit wurde bekanntlich in diesem Ritus eine bildliche Darstellung des Geschickes gesehen, das den treffen solle, der den Bund bricht. Dies lässt sich aus dem Thun Sauls, I Sam. 11, 7; cf. Ri. 19, 29, welches in diesem Sinne gedeutet wird, erschliessen; möglicherweise war, wie R. Smith, Rel. der Sem., S. 309, Anm. 685 [402], vermutet, der ursprüngliche Sinn der von ihm vorgenommenen Ceremonie ebenfalls eher eine Art religiöser Gemeinschaftsschliessung.

Die Deutung der historischen Zeit ist ein geeignetes Beispiel für die Entwicklung neuer eigenartiger Anschauungen aus primitiven und ursprünglichen. R. Smith macht mit Recht darauf aufmerksam, dass der Ritus des Hindurchgehens in der gewöhnlichen Deutung keine Erklärung finde, (Rel. d. Sem., 242 f. [481]). Nach ihm ist das Hindurchgehen, resp. das Stehen der beiden Parteien zwischen den beiderseitigen Stücken, — von letzterem ist, genau genommen, jedoch nicht die Rede —, der letzte Rest des ursprünglichen gemeinsamen Essens des Opfers, oder der Verteilung des Bluts. Da jedoch von einem Berühren der zerschnittenen Stücke nicht gesprochen wird, der sacrificielle Character der zerschnittenen Tiere gar

nicht mehr hervortritt, und wo von einem Bundesopfer die Rede ist, die geopferten Tiere nicht in dieser Weise behandelt werden, so darf wohl um so mehr auf die primitive Anschauung im allgemeinen hingewiesen werden, wonach das Hindurchgehen zwischen den zertrennten Stücken die beiden Parteien in eine Einheit bindet, weil die zertrennten Stücke selbst noch als eine Einheit, etwas zusammengehöriges, sich zusammenschliessendes erscheinen. Tritt diese Anschauung zurück, so konnte allmählich der Gedanke der werden, dass die beiden Bundschliessenden von nun an ebenso eine Einheit bilden sollten, als es die getrennten Tiere bisher waren, vgl. Nowack, Hebr. Archäologie I, S. 359; zuletzt wird daraus die Erklärung, dass es dem Bundbrüchigen so gehen möge, wie es den zerstückten Tieren ergangen sei. Dieser Gang dürfte der gewöhnlichen Entwicklung entsprechen. Wenn, nebenbei bemerkt, derselbe Ritus bei einigen Völkern als Sühnungs- oder Reinigungsceremonie vorkommt, vgl. Bochart, Hierozoicon, ed. Rosenmüller, Leipzig 1793, I. Bd., S. 332 f. 798, so wird die Meinung die sein, dass die Unreinheits-Substanz durch das Hindurchgehen an die zerstückten Teile abgestreift wird, ähnlich wie manche wilden Völker der Krankheiten sich dadurch zu entledigen versuchen, dass sie sich zwischen zwei Baumästen durchzwängen und was dergleichen Bräuche mehr sind, vgl. dazu mannigfache Parallelen bei Grimm, Deutsche Mythologie[4], S. 976 f.; und siehe auch Vierkandt, a. a. O., S. 254 etc.

6. d. Vorgänge und Dinge, welche für die Anschauung als verwandt erscheinen, werden in characteristischen Beziehungen als wirklich zusammenhängend und in qualitativer Verwandtschaft stehend gedacht. In diesen Fällen beruht die Zusammengehörigkeit meist auf der Ähnlichkeit, welche wiederum in Wirklichkeit oder nur in der Vorstellung vorhanden sein kann. Dass sich in dem Aberglauben und den Zaubereigebräuchen aller Völker eine Menge rudimentärer oder noch greifbar vorliegender Spuren dieser eigentümlichen Auffassung des Zusammenhangs im natürlichen Geschehen finden, ist schon hervorgehoben worden, ebenso aber dass sich im A. Test.

verhältnismässig wenig deutlich erkennbare Zeichen derselben nachweisen lassen; doch kann immerhin auf folgendes hingewiesen werden, wobei natürlich zwischen der jetzt vorliegenden und der ursprünglichen Bedeutung zu unterscheiden ist.

I. Naturerscheinungen werden hervorgerufen dadurch, dass ein analoger abbildlicher Vorgang dargestellt wird.

Ein Beispiel dafür liegt nach R. Smith, Rel. der Semiten, 174 f. [231], in dem im A. Test. zwar nicht erwähnten, aber jedenfalls uralten Ritus des Wasserschöpfens am Herbstfeste vor, vgl. Joh. 7, 38. Dasselbe geschah nach dem Talmud, um Regen für das kommende Jahr zu sichern. Der Talmud habe hier die ursprüngliche Bedeutung aufbewahrt, an die später nicht mehr gedacht wurde, nachdem Jes. 12, 3 der entscheidende Weihespruch bei dieser Handlung geworden war. Die Anschauung wäre hier in der That die, dass durch die Nachahmung des gewünschten Naturvorgangs im kleinen derselbe wirklich hervorgerufen werden solle; das Ähnliche zieht seinesgleichen nach sich. Analogieen aus allen möglichen Völkern siehe bei Tylor I, 118, (eine ganz ähnliche Sitte bei den Serben); Oldenburg, Veda, S. 420 f. 441 f. 476 ff., für indische Gebräuche. Etwas ganz ähnliches ist es, wenn nach Ex. 9, 8 ff. die schwarzen Blattern durch Ofenruss, der in die Luft geschleudert wird, über Ägypten kommen, oder, wiewohl weniger deutlich erkennbar, wenn durch das Schlagen des Staubes die Stechmücken herbeigerufen werden, Ex. 8, 12 ff. Im gegenwärtigen Text ist freilich die in beiden Fällen benützte Materie nur als Mittel zur Herbeiführung (9, 9) oder Ort der Entstehung (8, 12b) der Plage angeführt, aber die Ähnlichkeit ist namentlich im ersteren Falle nicht belanglos.

II. Überhaupt wird Ähnliches durch ähnliche entsprechende Dinge erzeugt; so bewirken die gesprenkelten Stäbe, die Jakob in die Tränkrinnen legt, dass die Tiere gesprenkelte Junge zur Welt bringen, Gen. 30, 35 ff. Ebenso werden bestimmte Vorgänge durch ähnliche entsprechende Manipulationen, einzelne ähnliche Dinge durch ein anderes Ähnliches beeinflusst, bekämpft, vertrieben etc. Hieher gehört z. B. die Bekämpfung mancher Arten von Krankheiten. Wir haben auch hier nur

wenig klare Beispiele aus dem A. Test., während die Analogieen aus dem Bereich aller möglichen Völker sehr zahlreich sind; vgl. Grimm, a. a. O., 981 f.; Waitz, a. a. O., III, 213 ff.; Vierkandt, a. a. O., 254 f. und die dort angeführte Litteratur. Noch heute, erzählen die Reisenden, fürchtet man im Orient vor allem das blaue Auge wegen des bösen Blicks und schützt sich zugleich durch blaue Steine, Federn, Blumen, etc. vor demselben.

Aus dem A. Test. gehören hieher wahrscheinlich die goldenen Darstellungen der Krankheiten, welche die Philister der geraubten Bundeslade mitgeben, I Sam. 6, 5 ff., vielleicht auch die Thatsache, dass der Blick auf die aufgerichtete Schlange den Biss der feurigen Schlangen unschädlich macht, Num. 21, 4 ff.; an letzterem Beispiel sehen wir zugleich, wie die höhere vergeistigtere Auffassung, dem Geiste der Religion Israels entsprechend, umgestaltend einwirkt. Ob die Num. 15, 38 befohlenen Quasten mit der blauen Purpurschnur oder das zur Heilung des Geschwürs verwendete Feigenpflaster Jes. 38, 21; II Rg. 20, 7 auch in diesen Zusammenhang zu bringen sind, möchte ich nicht mit Bestimmtheit entscheiden.

III. Dieselbe Ideenassociation liegt zu grunde, wenn in Babylonien böse Dämonen durch ihr eigenes Bild, das als Amulet getragen wird, geschreckt und ferngehalten werden sollen, v. Orelli, Allgem. Religionsgeschichte, S. 198, nach Lenormant, Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer (Jena 1878), vgl. A. Jeremias, Hölle und Paradies, (1900), S. 19, ja auch bei allen den Gebräuchen, nach welchen das Opfer der Gestalt der Gottheit, der es dargebracht wird, gleich gestaltet wird, wie z. B. bei den Kuchen, die der Himmelskönigin gebacken wurden, geschah, Jer. 44, 19, (להעצרבה „um sie abzubilden", Giesebrecht, Das Buch Jeremia, 1894, S. 224). Das Gleiche zieht das Gleiche herbei, wirkt auf dasselbe ein; die Association der Vorstellungen ist dieselbe, ob Herbeiführung, Abwehr oder sonst eine Art von Einwirkung bewerkstelligt werden soll.

IV. Wirkungen und Kräfte, welche einem Gegenstande eignen, eignen auch andern, die mit demselben in wirklicher

Verbindung stehen oder für die Anschauung durch Ähnlichkeit zusammengehören. Auch hier kann die Ähnlichkeit eventuell bloss in der Farbe bestehen. Dies ist z. B. der Fall, wenn bei einer Reihe von Sühneceremonieen Dinge in Verwendung kommen, welche durch ihre Farbe dem Blut, als dem solennen Reinigungsmittel, verwandt erscheinen; wie Carmesin bei der Reinigung Aussätziger, Lev. 14, 6 ff.; 49 ff.; ähnlich wird für die Herstellung der Reinigungsasche die Verbrennung einer roten Kuh vorgeschrieben, Num. 19, 2 ff. Bei dieser weist die Farbe ebenfalls auf die Beziehung zum Blute hin. Einen ähnlichen Gesichtspunkt hebt für die Beurteilung des Johannisbrotbaumes R. Smith, a. a. O., S. 147, Anm. 276 [192 f.] hervor. Auch kann die Kraft zu reinigender Wirkung einem Gegenstand deswegen eignen, weil er ein besonders notwendiges Mittel bei anderen Reinigungen geworden ist. Der Ysopbüschel, mit dem man das Reinigungswasser oder das Opferblut, cf. Ex. 12, 22; Ps. 51, 9; Lev. 14, 4. 51; Num. 19, 18, sprengt, wird selbst wie ein Reinigungskräfte enthaltender Gegenstand verwendet, Num. 19, 6. Ganz entsprechende Analogieen finden sich z. B. bei den vedischen Indern, vgl. Oldenberg, Veda, S. 490. 515 Anm. 1.

7. In den allgemeinen Grundzügen der Auffassung der Aussenwelt zeigt sich überall die Anschauung als das beherrschende Element. Die Welt erscheint als eine Summe einzelner concreter Gegenstände, an ihnen werden einzelne characteristische Merkmale besonders ins Auge gefasst und einseitig festgehalten, die für die Anschauung gegebene Zusammengehörigkeit, wie immer entstanden oder vermittelt, bleibt unveränderlich im Bewusstsein erhalten. Alle diese Merkmale, welche in sehr verschiedenem Grade beobachtet werden können, hängen auf das engste unter sich zusammen. Sie zeigen zunächst die Abhängigkeit von den Eindrücken, welche durch die Aussenwelt dargeboten werden, soweit sie nur hieraus zu erklären sind, gehören sie dem weiten Gebiete allgemein menschlicher intellectueller Erscheinungen an; auf diesem allgemeinen Grunde erheben sich speziell semitische Eigentümlichkeiten, wenn einige der beobachteten Erscheinungen

mit Bewusstsein, absichtlich, willentlich vertreten werden, oder in irgend einer Form unter allen Veränderungen der sonstigen Bedingungen sich gleichmässig erhalten, wie es mit der Concentration auf die Beobachtung einzelner characteristischer Seiten an den Dingen, der Betonung der zwischen beobachtendem Subject und beobachtetem Gegenstand bestehenden Beziehungen u. dgl. der Fall ist. Der Vorgang der Anschauung aber wird nicht nur durch die angeschauten Dinge, sondern auch durch die Eigenart des geistigen Wesens des Menschen bestimmt. Hievon hat der folgende Abschnitt zu handeln.

III. Abschnitt.

Naturbeseelung und Mythologie.

IX. Kapitel.

Die Vorstellungen von selbständigen Geistwesen in der Natur und einzelnen Dingen.

1. Auf grund vieler Vergleiche und Einzeluntersuchungen hat sich allmählich eine bestimmtere Anschauung über die Entwicklung der Naturauffassung von den primitivsten Anfängen bis zu der ausgebildetsten theoretischen Betrachtungsweise festgestellt. Freilich nicht in dem Sinne, als ob dieselbe überall den gleichen Fortgang genommen hätte, oder überall dieselben Stufen im einzelnen deutlich zu erkennen wären. Wohl aber sind gewisse Erscheinungen allgemeiner Art und einige Regeln ihrer Aufeinanderfolge mit solcher Sicherheit festgestellt, dass die Einordnung des Besonderen keine Schwierigkeit macht. Der Gegensatz der modernen gegenüber der antiken Naturauffassung ist bekannt, hinter dieser noch steht die sog. primitive Naturauffassung, selbstverständlich sind die Grenzen im einzelnen fliessend, die Übergänge nicht unvermittelt, die Überbleibsel des Früheren, Unentwickelten neben dem Späteren, Fortgeschrittenen zahlreich zu beobachten. Einige derselben wurden bereits im letzten Kapitel erwähnt, soweit sie für das Gebiet der alttestamentlichen Litteratur in betracht kommen.

In allen wesentlichen Punkten ist die alttestamentliche Auffassung der Natur von Anfang bis zu Ende einheitlich. Aber diese wesentlichen Punkte sind nicht die ursprünglichsten Merkmale; vielmehr finden sich im einzelnen nicht unerheb-

liche Verschiedenheiten innerhalb der durch weite Zeitabstände getrennten Erzeugnisse, deren Anschauungen wiederum teilweise in noch weiter abstehende Zeiten zurückreichen. Eine geschichtliche Darstellung der alttestamentlichen Naturauffassung kann daher nicht mit Gen. 1 und 2 beginnen. Selbstverständlich sind die hier ausgesprochenen Anschauungen die wichtigsten, höchsten und folgenreichsten; (sie sind auch diejenigen, welche die uns vorliegende schriftliche Sammlung zumeist beherrschen); aber sie sind, namentlich Gen. 1, eine so hohe und gewaltige Zusammenfassung der tiefsten und geläutertsten religiösen Naturanschauung, dass sie auf grund ihres Inhalts wie ihrer Form erst am Ende behandelt werden können.

Dagegen bleiben wir in dem durch das vorige Kapitel begonnenen Zusammenhang, wenn wir eine weitere besonders characteristische Eigentümlichkeit der primitiven Naturauffassung, die sogen. Naturbeseelung, ins Auge fassen. Da sie der Ursprung der Naturmythologie ist, und diese bei einigen Völkern die am deutlichsten erkennbare Erscheinungsform der primitiven Naturauffassung darstellt, so hat man diesen letzteren Ausdruck auch vielfach durch „mythologische Denkweise", (Vierkandt u. a.) oder „mythische Naturauffassung" ersetzt. Da aber von den semitischen Völkern keines über Ansätze zur Mythologie hinausgekommen ist, welche gerade hier nur teilweise auf personifizierender Naturanschauung beruhen, und da sich neben der Naturbeseelung noch manche andere Erscheinungen aufzählen lassen, welche einer ebenso unentwickelten Auffassung entspringen, ohne darum mythologisch zu sein, so bleiben wir bei der allgemeinen Bezeichnung primitive Naturauffassung, und subsumieren die Naturbeseelung als eine der Erscheinungen darunter. Gleichwohl mit diesem Kapitel einen neuen Abschnitt zu beginnen ist insofern berechtigt, als wir hiemit das Gebiet der Wechselbeziehungen zwischen Natürlichem und Geistigem betreten; und damit zugleich ein Gebiet, in dem sich bereits in weit höherem Grade als bei dem bisher Besprochenen die Eigenart gerade der hebräischen Auffassung deutlich zeigt.

Naturbeseelung finden wir bei allen Völkern der Erde, welche auf einer noch unentwickelten Stufe geistigen Lebens stehen. Analoge Erscheinungen zeigen sich, wie bekannt, auch unter uns, worauf schon oft hingewiesen worden ist, vgl. z. B. Tylor, Anfänge der Cultur I, S. 282, im geistigen Leben des Kindes, ja selbst bei Erwachsenen, wenn stärkere Affecte den gewöhnlichen Vorstellungsverlauf alterieren. Bei grosser Verschiedenheit im einzelnen besteht die Naturbeseelung stets darin, dass die Gegenstände der Aussenwelt nach Analogie des eigenen Ich als belebte, fühlende, wollende, denkende Wesen aufgefasst werden. Während wir Geist und Materie scharf von einander trennen, und die ganze geistige Entwicklung der Neuzeit diesen Dualismus zur Voraussetzung hat, ist z. B. auch dem Bewusstsein der klassischen Antike der Gegensatz zwischen Geist und Natur in dieser Schroffheit fremd gewesen. Wieweit sich im Gebiete jüdischen Denkens ein Bewusstsein dieses Gegensatzes findet, wird im einzelnen noch zu behandeln sein. Dem wirklich primitiven, unentwickelten Standpunkt aber entspricht, wie schon gelegentlich bemerkt wurde, die eigentümliche Indifferenz, bei welcher das, was wir scharf trennen, sich noch in ungeschiedener Einheit befindet; das Geistige wird nahezu materiell gedacht, ohne doch so materiell zu sein, dass es dem wirklich Geistigen entgegengesetzt werden könnte —, denn dieser Gegensatz ist ja eben nicht bewusst, — und das Materielle wird vielfach so gefasst, als wäre es ein geistiges, oder doch mit geistigen, seelischen Fähigkeiten begabtes. Von letzterem ist hier zunächst zu handeln, während ersteres im folgenden Abschnitt näher ins Auge gefasst werden soll.

Die Naturbeseelung beruht, so wird meist gesagt, auf der für das primitive Denken characteristischen Anwendung der Analogie; vgl. R. Smith, a. a. O., S. 62 [86 f.]. Das ist richtig, wenn nicht unter „Anwendung der Analogie“ ein wirklicher Analogieschluss verstanden wird; als ob es sich um eine nachträgliche, künstliche oder irgendwie absichtliche Übertragung von characteristischen Eigentümlichkeiten des eigenen Ich (resp. seines Zustands) in die Gegenstände der Aussenwelt

handelte. Vielmehr geschieht natürlich nur ein einheitlicher Vorgang, nicht zwei solche nacheinander; die Dinge werden sofort unmittelbar als beseelte, empfindende, etc. aufgefasst; das eigene Ich kommt insofern in betracht, als die Auffassung der Aussenwelt von vornherein durch die Eigenart desselben und seines zeitweiligen Zustandes mehr bestimmt wird, als durch die aufgefassten Dinge selbst. Vgl. Wundt, Ethik[2], S. 58—64; 242 ff. Grundriss der Psychologie[3], S. 360.

Die Eigenart der alttestamentlichen Naturbeseelung wird besonders von K. Bruchmann, Psychologische Studien zur Sprachgeschichte, Leipzig 1888, S. 10 ff. 37, näher aufgezeigt. Auch Vierkandt hebt dieselbe in seinem mehrfach citierten Werke über Naturvölker und Kulturvölker hervor, einzelne Studien dazu hat Steinthal in der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft veröffentlicht; z. B. (XI, 161 f.); XVIII, 431 ff. Im übrigen verweisen wir teils auf die schon angeführten Werke, teils auf die nachher an den geeigneten Stellen zu erwähnende Litteratur.

2. Bevor wir zur Naturbeseelung des A. Test. im einzelnen übergehen können, müssen hier zur Orientierung die wichtigsten Gesichtspunkte namhaft gemacht werden, welche den Massstab der Beurteilung und die Einteilung des Stoffes an die Hand geben. Da unter dem Begriff Naturbeseelung vielerlei Verschiedenes zusammengefasst wird, bietet sich damit zugleich die Gelegenheit, diejenigen Gedankenreihen, welche in anderm Zusammenhang behandelt werden müssen, auszuscheiden und diese Ausscheidung zu begründen.

Dabei ist zunächst zu fragen, welche Objecte der Anschauung als beseelt aufgefasst werden, ob unbewegte, regungslose, wie Steine, oder bewegte, belebt erscheinende, wie Quellen, Bäume u. dgl., sowie ob derartige einzelne zufällige Gegenstände der umgebenden Natur, oder die grossen Naturdinge, Himmel, Erde, Meer u. dgl. und die Vorgänge an ihnen personifizierend angeschaut werden. Weiter aber handelt es sich, zumal bei der Beseelung einzelner Dinge, um die Frage, wieweit die Gegenstände selbst belebt erscheinen, wieweit ein in ihnen befindliches geistiges Etwas, ein Lebendes hinter ihnen,

von den Dingen selbst unterschieden wird. Auch wenn practisch in den meisten Fällen der Unterschied nicht von Bedeutung sein mag, so ist er darum vielleicht doch vorhanden und dann für die Beurteilung wichtig. Wird ein solcher Unterschied gemacht, so ist noch besonders zu fragen, ob

a) das betreffende Wesen nur in dem einzelnen Gegenstande wohnt oder gelegentlich auch in andern,

b) ob es nur in dem Gegenstande wohnt, oder ob es als das ihn beherrschende Ding erscheint,

c) ob es seiner Eigenart, seiner Gestalt, seinem Character nach dem Gegenstand, in dem es wohnt, analog gedacht wird oder nicht,

d) ob es als unmittelbar selbständig entstandenes Wesen erscheint, oder als irgend woher entlehntes, hereingekommenes, wanderndes, wie etwa die menschliche Seele.

Ferner ist ins Auge zu fassen, wie das Verhältnis des auffassenden Subjects zu dem als beseelt gedachten Dinge sich darstellt. Es kann nämlich das letztere:

1. selbst als handelnd, redend, denkend, fühlend, (d. h. sich so äussernd), vorgestellt sein, in andern Fällen kann aber auch nur scheinbar Naturbeseelung vorliegen, insofern ein Ding so angeredet und behandelt wird, als ob es beseelt wäre,

2. es kann das Verhältnis zu dem beseelten Gegenstand oder dem Wesen in demselben als ein irgendwie religiöses erscheinen; dies ist überall da der Fall, wo der Mensch sich von dem betreffenden Wesen in irgend einer Beziehung abhängig weiss, ihm einen bestimmenden Einfluss auf sein Geschick zutraut; es kann aber auch die Naturbeseelung der religiösen Färbung entbehren.

3. Endlich können die Dinge der Aussenwelt als beseelt aufgefasst werden

a) in ihren gegenseitigen Beziehungen;

b) in ihrer Beziehung auf das beobachtende Subject, resp. die Menschen im allgemeinen;

c) in Beziehung auf Gott. Letzteres ist für das A. Test. characteristisch, weil diese Beziehung — neben der vorletzten — die andern gänzlich in den Hintergrund drängt.

Da es die Aufgabe dieses Abschnittes ist zu beschreiben, wie die äussere Natur als solche sich dem Bewusstsein des hebräischen Volkes aufdrängte, werden im folgenden zunächst alle diejenigen Vorstellungen absichtlich beiseite gelassen, welche durch Anschauungen über die menschliche Seele, ihre Fortdauer nach dem Tode, ihr Einwohnen in andern Dingen —, wofern sich diese Anschauungen wirklich finden sollten, — bestimmt werden. Vgl. folgenden Abschnitt. Ebenso müssen, der Absicht der ganzen Untersuchung entsprechend, alle lediglich religionsgeschichtlichen Fragen ausser betracht bleiben. Zwar die religiösen Gesichtspunkte gänzlich von der rein natürlichen Seite zu trennen ist ebenso unberechtigt wie unmöglich. Indifferente Naturanschauung und religiös-sittliche Anschauungen durchdringen sich bei der primitiven Naturauffassung (und nicht bloss hier) so eng, dass es schwierig ist, beide auch nur theoretisch auseinander zu halten.

Denn wenn es auch auf grund des uns geläufigen Begriffes von Religion möglich ist, die Elemente, welche für die Weiterentwicklung der Religion von Bedeutung sind, auszuscheiden, vgl. Wundt, Ethik², S. 39 ff., so ist doch für das primitive Bewusstsein eben dies characteristisch, dass religiöse Anschauung und unvollkommene Auffassung der Natur aufs engste mit einander verwachsen sind und vielfach sich gegenseitig bedingen. Religiöse Vorstellungen werden durch Eindrücke der umgebenden Natur angeregt, beeinflusst, umgestaltet, Vorstellungen von der umgebenden Aussenwelt werden durch religiöse Gedanken bestimmt geändert, oder neu erzeugt. Daher kann auch hier beides unmöglich auseinander gerissen werden, um so weniger als gerade im hebräischen Denken die Religion nicht bloss anfangs, sondern auch auf den entwickelteren Stufen von entscheidender Bedeutung für alle Gebiete gewesen und geblieben ist. Es wird Aufgabe des 5. Abschnittes sein, den entscheidenden Einfluss, welchen die entwickeltere hebräische, die alttestamentliche Religion auf die Naturanschauung ausgeübt hat, darzustellen. Hier dagegen können die religiösen Elemente nur insoweit in betracht kommen, als sie mit der primitiven Auffassung der Natur untrennbar verbunden sind.

Während gewöhnlich die religiöse Seite als die wichtigere —, was sie in der That ist, — in den Vordergrund gestellt wird, wird es die Aufgabe unserer Untersuchung sein, gerade die indifferenten Vorstellungselemente aufzuführen und ihren psychologischen Wurzeln nachzugehen, soweit dies die Beschaffenheit unserer Quellen gestattet. Damit ist gegeben, dass diejenigen Erscheinungen, welche für die Religionsgeschichte am ergiebigsten sind, für unsern Zweck vielfach recht wenig bieten, andere dagegen in den Vordergrund gestellt werden müssen, welche sonst wenig beachtet werden. Auch ist die psychologische Untersuchung vielfach auf Rückschlüsse allein angewiesen, sowie, (ähnlich wie die Religionsgeschichte), auf Analogieen.

3. Wenn wir nunmehr zu der Behandlung des Einzelnen übergehen, so mögen an erster Stelle eine Reihe von Erscheinungen berührt werden, welche sich nicht bloss bei den Hebräern oder den Semiten, sondern in manchen Formen bei noch vielen andern Völkern finden. Es gehören dazu alle die Vorstellungen von selbständigen, umherschweifenden Dämonen, Gespenstern und ähnlichen Naturgestalten. Das A. Test. erwähnt, wie bekannt, gelegentlich Bocksgestalten, s^{e}irim, Lev. 17, 7; Jes. 13, 21; 34, 14; II Chr. 11, 15; [II Kg. 23, 8], Dämonen, shedim, Deut. 32, 17; Ps. 106, 37 [Hos. 12, 12], Nachtgespenster, lilit^{h}, Jes. 34, 14, und ʿalûka^{h}, Prov. 30, 15, etc. Welche Bedeutung diese Vorstellungen im Volksglauben einnahmen, ist nicht mehr festzustellen, da die Angaben zu spärlich sind. Doch ist zu schliessen, dass dieselbe viel grösser war, als es nach den wenigen gelegentlichen Erwähnungen des A. Test.s erscheint. Dafür spricht nicht nur die Ausbildung solcher Vorstellungen im ganzen übrigen semitischen Orient, vor allem die mannigfaltigen und sonderbaren Anschauungen, die sich aus dem arabischen Heidentum in den Islam herübergerettet und bis auf diesen Tag erhalten haben, vgl. Wellhausen, Skizzen III^{2}, S. 148 ff.; R. Smith, Rel. d. Sem., S. 84 ff. etc. [120 ff.], sondern auch die Thatsache, dass in nachbiblischer Zeit, im späteren Judentum, die Dämonenvorstellung so üppig ins Kraut schiessen konnte. Das erklärt sich zwar vielleicht teilweise aus fremden Einflüssen, aber es bleibt doch die Wahr-

scheinlichkeit, dass an vorhandene und nur teilweise zurückgedrängte Elemente angeknüpft werden konnte und thatsächlich angeknüpft worden ist, vgl. Stade, a. a. O., I, 443 f. 503 ff., und Baudissin in PRE^3, VI, S. 7, 33 ff. An die religiöse Bedeutung dieser Vorstellungen kann hier nur vorübergehend erinnert werden, vgl. Lev. 17, 7; II Kg. 23, 8 nach der Correctur Hoffmanns, ZAW, II, 1882, 175 u. a.; Deut. 32, 17; Ps. 106, 37; (Hos. 12, 12). Aus dem Namen und dem Zusammenhang des Textes Jes. 13, 21; 34, 14 geht hervor, dass man sich unter den s^{e}irim behaarte bocksgestaltete Wesen dachte; nicht zufällig ist im Zusammenhang mit dem, was oben Kap. 8, 2 ausgeführt wurde, auch der Umstand, dass dem Asasel gerade ein Bock in die Wüste geschickt wird. Dass die s^{e}irim irgendwie mit den Wüstentieren in Verbindung stehen, ist durch den Zusammenhang an den oben angeführten Stellen nahe gelegt, sowie durch die Analogieen auf sonstigem semitischen, vor allem dem arabischen Gebiet; vgl. Wellhausen, a. a. O., 151 f.; Smith, a. a. O., S. 86 [122 f.].

Für aussichtslos ist es zu halten, etwas bestimmtes über die Entstehung solcher Vorstellungen im einzelnen festlegen zu wollen. Dazu sind sie zu unbestimmt, widerspruchsvoll, und wo sie klarer fixiert oder gar studiert werden wie im späteren Islam, ist erst recht nichts mehr über die psychischen Anlässe, die erstmalig zu solchen Vorstellungen führten, zu erkennen. Nur so viel scheint zunächst klar zu sein, dass wir es bei diesen Vorstellungen nicht mit eigentlicher „Naturbeseelung“ zu thun haben. Die Natur erscheint zwar belebt von solchen Gestalten, die überall, vor allem in der Wüste und an unzugänglichen Stätten, hausen, aber es sind hier nicht einzelne Gegenstände der äusseren Welt, welche etwa um irgendwelcher Eigentümlichkeiten wegen als beseelte aufgefasst würden. Der Anteil, den der Eindruck der äusseren Natur bei der Entstehung solcher Vorstellungen hat, ist ein anderer, als wenn Bäume, Quellen, Berge oder Flüsse selbst als beseelte Wesen erscheinen. Ebenso haben wir keine sicheren Anhaltspunkte für die Annahme, dass die Wurzel aller dieser Vorstellungen einheitlich in dem Glauben an Totengeister zu suchen sei.

Mögen die irgendwann von Babylonien her eingedrungenen shedim in ihren allerersten Ursprüngen darauf zurückgehen, vgl. dazu die Ausführungen Baudissins am angeführten Orte S. 21, und Jeremias, Die babyl. assyr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, S. 66 ff. —, innerhalb des A. Test. ist bei ihnen wie bei allen übrigen Dämonen, die gelegentlich erwähnt werden, keine Spur davon zu entdecken.

Die Entstehung dieser Vorstellungen erklärt sich vielmehr im allgemeinen aus einer Reihe eigentümlicher psychischer Vorgänge, die aber von dem Vorgang der eigentlichen Naturbeseelung gänzlich verschieden sind. Den wichtigsten Factor dürften die Gefühle bilden, welche den Menschen an einsamen Stätten beschleichen, vor allem das Gefühl der Furcht, des unheimlichen Grauens und dgl. innere Spannungen. Dieselben verbinden sich unmittelbar mit bestimmten Vorstellungselementen, welche, aus wirklichen Eindrücken stammend, gesteigert reproduciert und mannigfach mit einander zu neuen Verbindungen zusammengeschmolzen werden. Man sagt, dass das Leben in der Wüste Hallucinationen überaus befördere, vgl. Sprenger, a. a. O., I, 216 ff.; Stade, Gesch. I, 443. (Hallucinationen, [oder in den meisten Fällen „phantastische Illusionen"], sind eben derartige Verbindungen; vgl. Wundt, Grundriss der Psychologie[3], 318 f.) Bei den s[e]irim ist es offenbar die Behaarung, welche vor allem die Vorstellung angeregt hat; etwas näheres über die Gestalt auszusagen, ist unmöglich. Keineswegs scheint der Bock etwa als solcher als Behausung eines Geistes gegolten haben; es ist nur ein Vorstellungselement, das von ihm genommen ist. Dass auch der Name von Bedeutung ist, zeigt lilit[h], aus welcher durch den Anklang an lail ein Nachtgespenst geworden ist, einer der seltenen Fälle, wo im Semitischen die Sprache mythologisch anregend gewirkt hat. Von Haus aus hat die lilit[h] bekanntlich mit der Nacht nichts zu thun, vgl. Baudissin, a. a. O., S. 6, 7 ff.

Etwas anders mag es sich mit den Vorstellungen verhalten, wonach in bestimmten Tieren regelmässig und unter allen Umständen dämonenartige Wesen wohnen. So vor allem in den Schlangen, aber auch in allerhand andern, namentlich

wilden Tieren; wobei zwischen dem Tier und dem in ihm hausenden Geiste kein Unterschied gemacht wird, vgl. Noeldeke, in Z. f. Vps. I, 414 f.; R. Smith, a. a. O., S. 86 ff. [122 ff.]; Wellhausen, Skizzen und Vorarb. III², 153 ff. Hier sind es die Tiere selbst, welche vermöge besonderer Eigenschaften zur Entstehung derartiger Vorstellungen geführt haben, Vorstellungen, die sich dementsprechend auch an die einen mehr und zäher hängen als an die anderen. Es lässt sich auch hier nicht mehr feststellen, ob und inwieweit auch in Israel ähnliche Vorstellungen, die noch jetzt über den ganzen Orient verbreitet sind und jedenfalls in die allerälteste Zeit zurückgehen, herrschend waren, und welche Bedeutung sie in dem Glauben des Volks einnahmen. Die Beispiele und Spuren besonderer religiöser Schätzung der Schlange bei den Semiten und speziell den Hebräern sind gesammelt bei Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, S. 257 ff. Es ist leicht begreiflich, dass, wenn sich einmal überhaupt der Glaube an das Vorhandensein von dämonenartigen Wesen gebildet hat, auch der mannigfachste Austausch der auf verschiedene Weise entstandenen Vorstellungen stattfindet. Die verschiedenen Gebiete gehen in einander über, und werden mit andern Elementen in Verbindung gebracht, es können mitunter auch Vorstellungen von der Fortdauer der Seelen nach dem Tode und religiöse Vorstellungen aller Art von Bedeutung werden. Die wichtigsten Componenten aber bleiben directe Anschauung oder reproducierte Anschauungselemente und eigenartige Gefühlszustände. Bei phantasiebegabten Völkern werden gelegentlich auch diese selbständig personificiert, wofür wir in lilit^{h} ein Beispiel hätten, wenn sich sicher erweisen liesse, dass sie Personifikation des Alps ist, — vgl. Baudissin, a. a. O., S. 22, 30. Andere Parallelen bei den Babyloniern, vgl. v. Orelli, a. a. O., S. 196 nach Lenormant, Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, Jena 1878, S. 4 f.; bei den Indern, Oldenberg, Veda, S. 262 ff. etc.

Allmählich und zwar schon in sehr früher Zeit werden die Gestalten der einzelnen Dämonen fester bestimmt, sie selbst immer selbständiger, und der Zusammenhang mit dem Ursprung

verliert sich, während die Einordnung in die sonstige namentlich die religiöse Gedankenwelt in sehr ungleichmässiger Weise fortschreitet. Die Entwicklung der altt. Religion hat den Glauben an Dämonen zwar nicht unterdrückt, aber, wie es scheint, zeitweilig sehr in den Hintergrund gedrängt. Anderwärts z. B. in Babylonien wurden die Dämonenvorstellungen sehr eingehend ausgebildet; im Islam zuletzt ebenso studiert und classificiert wie andere Gegenstände muhamedanischer Theologie; der Zusammenhang mit der Naturauffassung ist dann völlig gelöst.

Die geringen Spuren von Dämonenvorstellungen im A. Test. vermögen somit für die Auffassung der Natur nur sehr wenig zu bieten. Sie sind nichts spezifisch israelitisches, nur dass sie so sehr zurücktreten, ist für den Geist der hebräischen religiösen Schriftstellerei characteristisch. Was später von aussen eindrang, (Asmodi), oder wie z. B. die Auffassung der Heidengötter als Dämonen, im Judentum erst sich entwickelt hat, kann natürlich nichts über die Ursprünge der älteren Vorstellungen lehren. Nur soviel ist, wie bemerkt, jedenfalls gewiss, dass die Entstehung dieser Anschauungen mit dem Vorgang der eigentlichen Naturbeseelung, in welcher geistige Zustände, namentlich Affecte, in die Aussenwelt und ihre einzelnen Dinge übertragen werden, nichts zu thun hat.

4. Von den Vorstellungen selbständiger dämonenartiger Wesen wenden wir uns zu der Beseelung einzelner Gegenstände der umgebenden Natur. Unter ihnen kommen zunächst vor allem Bäume, Steine, Quellen, Flüsse u. s. w. in betracht. Auch hier aber ist der Ursprung der sich findenden Anschauungen verschieden, und nur zum Teile ist wirklich der Eindruck, den der betreffende Gegenstand macht, von entscheidender Wichtigkeit. Letzteres gilt namentlich da, wo derselbe als göttlich verehrt wird oder als Sitz eines übernatürlichen Wesens angesehen wird. Auch wenn für die religiöse und kultische Praxis kein Unterschied zwischen dem einzelnen Gegenstand und dem Numen gemacht wird, das denselben bewohnt, so ist es doch für die Beurteilung nicht gleichgiltig, auf welchem Wege diese mehr oder weniger enge Verbindung entstanden ist. Bekanntlich ist auf dem ganzen Gebiet des semitischen

Heidentums die Anschauung verbreitet, dass die Gottheit in Steinen, Steinsäulen, Steinhaufen u. s. w. wohne. Vgl. nur die Nachweise bei Smith, a. a. O., S. 152 ff. [200 ff.]; Stade, Gesch. I, S. 456 ff.; Wellhausen, a. a. O., S. 101 ff. Diese Anschauung dürfte in den allerseltensten Fällen auf dem Wege der Naturbeseelung entstanden sein. Dieselbe wäre ja nur da vorhanden, wo der betreffende Stein wirklich als lebend erschiene. Die absolute Unmöglichkeit einer derartigen Vorstellung lässt sich natürlich nicht behaupten angesichts dessen, dass sonderbar geformte oder sonst auffallende Steine oder Felsblöcke in der That hie und da als lebende Wesen aufgefasst werden. Im übrigen aber bietet der tote Stein keine Anregung dazu, ihm Belebtheit nach Analogie des eigenen Ich zuzuschreiben. Auch wäre dann noch über die Entstehung der Unterscheidung zwischen dem Numen und seinem Substrat zu reden. Überhaupt aber erscheint der hl. Stein bei den Semiten gar nicht als wirklich lebend; am allerwenigsten im A. Test., wo die Heiligkeit solcher Idole aufs schärfste bekämpft wird. Das nähere über diesen letzten Punkt gehört in die Religionsgeschichte, und ist daher hier nicht zu behandeln. Nur dies muss im Vorübergehen hier bemerkt werden: Die Anschauung, dass der oder jener Stein Sitz eines Numens sei, ist schwerlich stets auf demselben Weg entstanden. Es werden dazu sowohl jene allgemeinen Vorstellungen von dem Vorhandensein übernatürlicher Wesen, welche mit bestimmten Örtlichkeiten verbunden werden konnten, beigetragen haben; ferner können Traumerscheinungen nach dieser Richtung hin gewirkt haben, vgl. Gen. 28, 12, oder sonstige Vorgänge, in welchen man Gottesoffenbarungen erblickte, vgl. R. Smith, a. a. O., S. 156 [206]; Stade, a. a. O., S. 456, wir möchten aber auch die Vermutung nicht abweisen, dass Steine, die ursprünglich nur zum Gedächtnis besonderer Ereignisse, oder solche, die als Votifsteine aufgerichtet waren, mit der Zeit für den religiösen Aberglauben wichtig wurden, so Baethgen, Studien zur sem. Religgesch., S. 216 f., ebenso wie umgekehrt Steine von religiöser Bedeutung zu Gedächtnismalen umgedeutet wurden. Es gleicht sich beides auch leicht aus, indem die

jeweilige Anschauung das Verwandte in ihren Bereich zieht. Nur einen oder den andern Hergang ausschliessend festlegen zu wollen, scheint uns unberechtigt. An einzelnen Orten mögen auch Seelenvorstellungen beigetragen haben, einem Steine oder Steinhaufen den Ruf zu verschaffen, dass ein Dämon oder übernatürliches Wesen darin wohne, aber dies als ausschliessenden Grund anzunehmen, wäre ebenfalls nicht im Einklang mit der thatsächlich vorhandenen Mannigfaltigkeit seelischer Vorgänge und primitiver Vorstellungen, welche wir auch für die ersten Stufen schon anzunehmen berechtigt sind; vgl. Wundt, Ethik², S. 62 f. Für das Gebiet des A. Test. muss natürlich vor allem darauf hingewiesen werden, dass dieser ganze Vorstellungskomplex, soweit er von religiöser Bedeutung war, von der reineren Religion Israels stets bekämpft und immer wieder neu ausgeschieden wurde, so dass es, wie sich noch zeigen wird, hier zu einer näheren Ausgestaltung und selbständigen Entwicklung solcher Vorstellungen überhaupt nicht gekommen ist.

Anders als mit den unbewegten Steinen scheint es sich mit der Auffassung der beseelt gedachten Pflanzen u. s. w. zu verhalten.

Allein gerade hier ist der Unterschied zwischen der für das A. Test. characteristischen Naturbeseelung, von der nachher ausführlich geredet werden muss, und der religiösen Naturbeseelung der primitiven Stufe besonders deutlich zu erkennen. Wir finden, wie bekannt, auf dem ganzen Gebiet des semitischen Heidentums die Verehrung heiliger Bäume und zugleich die Anschauung, dass gewisse Bäume, Haine, Gebüsche mit fliessendem Wasser, bewachsene, fruchtbare und unzugängliche Gegenden Wohnsitze von göttlichen Wesen, Wohnorte irgend einer Gottheit seien, und wissen, wie die Religion Israels diese und die damit verwandten Anschauungen und namentlich ihre kultischen Consequenzen bekämpft und schliesslich ausgerottet hat. Im A. Test. tritt eigentlich nur die religiöse Seite dieser Vorstellung hervor. Über die Entstehung derselben gibt uns natürlich die Überlieferung der altt. Schriften keinen Aufschluss. Man hat, um die Entstehung solcher Anschauungen begreiflich

zu machen, auf den Eindruck hingewiesen, den in heissem und trockenem Lande die Gegenden machen, wo durch eine frisch fliessende Quelle plötzlich eine wunderbare Vegetation kervorgezaubert wird, so z. B. R. Smith, a. a. O., 73 [103]; vgl. auch Hos. 4, 13.

Zugleich aber pflegt in diesem Zusammenhang auf die primitive Naturauffassung hingewiesen zu werden, welche, nach Analogie schliesssend, den materiellen Gegenständen der Aussenwelt ein Leben beilegt, wie es sich in dem beobachtenden Subject vorfindet; R. Smith, a. a. O., S. 61 [86 f.]. Davon, dass auch die Vorstellungen von der Fortdauer der menschlichen Seele mit beigezogen werden, sehen wir auch hier absichtlich ab. Es werden somit sehr mannigfach verschiedene Gedankenreihen hier gleichzeitig beigezogen. Aber jene allgemeine Empfindung göttlicher Gegenwart oder auch bestimmtere Anschauungen von selbständigen übernatürlichen Wesen, die hier oder dort wohnen, hängen offenbar mit dem Eindruck des einzelnen Gegenstandes, seiner Gestalt und Eigenart, nicht weiter zusammen. Die entsprechenden religiösen Vorstellungen sind selbständiger Natur, sie erscheinen in ähnlicher Weise an die Dinge hingebracht wie bei den heiligen Steinen. Ganz besonders gilt dies anerkanntermassen da, wo z. B. eine Aschera ad hoc gepflanzt wird, damit die Gottheit in ihr sich niederlasse, cf. R. Smith, a. a. O., 156 [206]. Und von einer Übertragung des Ich in die Aussenwelt kann nicht bloss im letzten Falle, sondern eigentlich überhaupt hier nicht geredet werden. Das Einzige, was aus dem Eindruck der Natur stammen könnte, sind vielmehr, hier wie oben, bestimmte Gefühle; die Vorstellungen von dem Character oder der Gestalt des betreffenden Numens, die sich damit verbinden, pflegen zum grössten Teil aus anderen Gedankenzusammenhängen zu stammen. Dementsprechend wird dann auch trotz der Vereinerleiung in der kultischen Praxis zwischen dem Gegenstand und dem ihn bewohnenden Numen unterschieden werden dürfen. Auch hier erscheint nicht der betreffende Baum selbst als beseelte Grösse, wie bei der eigentlichen Naturbeseelung; er ist Sitz eines irgendwie gearteten,

vielleicht ganz verschiedenen Numens, Verkörperung seiner Existenz sogar, wenigstens für die ganz primitive Anschauung; aber was an seelischen Eigenschaften ihm zugeschrieben wird, eignet im letzten Grunde eben doch dem Numen und nicht dem Baume als solchen.

Der psychologische Vorgang der Naturbeseelung aber trägt zum Verständnis der geschilderten religiösen Auffassung nur sehr wenig aus. Denn die Naturbeseelung kann Leben nur bewegten Dingen zuschreiben, sie sieht die betreffenden Gegenstände selbst als belebt an, die Entstehung einer Unterscheidung des Belebenden und des belebten Substrats bedarf hier einer besonderen Erklärung. Vgl. Stade I, S. 405, Anm. 2. Zu einer kultischen Verehrung des betreffenden einzelnen Gegenstandes ist auch kein genügender Grund mit ihr gegeben. Denn von der Übertragung eines Ich nach Analogie des eigenen bis zur Verehrung eines Persönlichen in den Dingen ist noch ein weiter Weg. Man erkennt dies schon daran, dass die wirkliche Naturbeseelung, welche die umgebende Natur als beseelt auffasst wie das eigene Bewusstsein, sich sehr viel im A. Test. findet, während jene religiöse, resp. heidnische Auffassung der Naturdinge aufs schärfste bekämpft wird. Gemeinsam ist nur die Idee der Persönlichkeit in den Dingen, die aber ebenfalls in beiden Fällen ganz verschieden gefasst wird, s. unten näher.

Da wir die eigentlich religionsgeschichtlichen Fragen hier nicht zu behandeln haben, so werden wir uns mit den Vorstellungen von der Heiligkeit der Bäume, Gewässer, Höhen u. s. w. und der Entstehung dieser Vorstellungen nicht weiter beschäftigen. Was davon aus dem Eindruck der umgebenden Natur stammt, gehört zum grössten Teile dem Gebiet der rein religiösen Affecte an, während diejenigen intellectuellen Erscheinungen, welche für die primitive Naturauffassung characteristisch sind, zur Entstehung und Ausgestaltung dieser Vorstellungen nur wenig beigetragen haben. Die Auffassung des Göttlichen als vieler einzelner Geistwesen und die Verknüpfung derselben mit dem Materiellen, vgl. den IV. Abschnitt, sind die Wurzeln dieser religiösen Erscheinungen, nicht aber eine pri-

mitive Vergeistigung des Materiellen in der Auffassung der Natur.

X. Kapitel.

Die poetische Naturbeseelung des Alten Testaments.

1. Ehe wir auf die Spuren der eigentlich mythologischen Naturauffassung eingehen, muss die dem A. Test. besonders eignende Naturbeseelung näher ins Auge gefasst werden. Im Gegensatz zu den im vorigen Kapitel erwähnten Erscheinungen, die man unter dem Namen „animistische Naturbeseelung" zusammenfassen könnte, kann, was folgt, etwa als „poetische Naturbeseelung" bezeichnet werden. Auch hier von dem Allgemeinsten ausgehend, zeigt die nähere Untersuchung auf diesem Gebiet Erscheinungen, welche sich in solcher Form und Ausdehnung nur innerhalb der alttestamentlichen Litteratur finden. Deutlicher als sonst ist zu erkennen, wie hier die ganz ähnlichen Ansätze zu ganz anderen Gestaltungen geführt haben als anderwärts. Die mannigfachen Formen poetischer Naturbeseelung, sonst überall Hauptquelle mythologischer Vorstellungen, sind hier in ein ganz anderes Bette gelenkt worden. Werden die ersteren gesammelt und zusammengestellt, so wird es eher möglich sein, die Spuren und Anklänge der zweiten richtig zu beurteilen, zugleich aber ist nur von dieser Grundlage aus ein richtiger Eindruck davon zu gewinnen, wie die religiöse Beurteilung die Naturauffassung rückwirkend bestimmt hat.

In Zuständen lebhaften Affects überträgt der Mensch seine Gefühle in die umgebenden Dinge. Dieselben erscheinen als mit Gefühl begabte Wesen; und zwar sie selbst, nicht etwas in ihnen. Dies findet sich überall in der Poesie aller Völker, denn die Poesie ist ja die Sprache des Affects. So auch bei den hebräischen Dichtern. Wir greifen etliche Beispiele heraus:

Brecht aus in Jubel zumal,
Ihr Trümmer Jerusalems;
Denn Jahwe erbarmt sich seines Volks,
Er erlöst Jerusalem. Jes. 52, 9.

Von Mythologie ist hier selbstverständlich keine Spur zu entdecken. Es wird den toten zerfallenen Trümmern der Affect „angedichtet", der den Dichter bei dem Gedanken an die Wiederherstellung Jerusalems erfüllt.

Ähnlich Jes. 55, 12:

Mit Freuden sollt ihr ausziehen
Und mit Frieden geleitet werden;
Die Berge und die Hügel werden vor Euch in Jubel ausbrechen;
Und alle Bäume des Feldes in die Hände klatschen.

Vgl. dazu Bruchmann, a. a. O., S. 11.

Im erstangeführten Beispiel war lediglich der Affect des Redenden der Anlass zur Belebung eines toten Dinges; im zweiten gilt zwar für den Anlass dasselbe, aber der Ausdruck im letzten Teile des Verses ist zugleich bedingt durch den Eindruck des Gegenstandes, welcher als beseelter aufgefasst wird. Das Zusammenschlagen der Zweige erscheint als Äusserung der Freude, die dem Gegenstande zugebilligt wird.

Wiederum ein etwas anderes Moment kommt hinzu, wenn wir lesen Jes. 14, 7. 8:

In Ruhe feiert die ganze Erde,
In Jubel bricht man aus;
Auch die Cypressen freuen sich über Dich, die Cedern Libanons;
Seit Du darniederliegst, steigt nicht mehr herauf zu uns, der uns fällt.

Die Bäume des Libanon werden hier nicht nur überhaupt als beseelte Wesen aufgefasst, sondern es wird auch der Grund des ihnen zugeschriebenen Affects von ihrem Standpunkt aus erwähnt. Sie sind nicht bloss teilnehmende oder zum Zweck der Teilnahme beseelte Existenzen, sondern der Dichter versetzt sich gleichsam in ihre Lage und beseelt sie von hier aus. Darin besteht die Wahrheit und darauf beruht die Schönheit des Ausdrucks. Ebenso ist das Wehklagen der Cypressen und Basanseichen Sach. 11, 2 zu beurteilen, und ein ganz ähnlicher Vorgang liegt auch dem Ausdruck Ps. 68, 17 zu grunde, wo den andern Bergen Neid gegen den Zion zugeschrieben wird. Fremdartiger berührt es uns, wenn unbelebten Gegenständen nicht bloss die Empfindungen und Ge-

fühle, sondern auch Äusserungen derselben beigelegt werden, die ihrer Eigenart inadäquat sind. Hi. 31, 38:

Wenn wider mich mein Acker Klagruf erhob;
Seine Furchen mit einander weinten,
u. s. w.

Wie das Unrecht gedacht ist, dessentwegen Hiob von seinem Acker angeklagt werden könnte, ist hier gleichgiltig. Jedenfalls ist der Acker als beleidigter, gekränkter vorgestellt, und zwar äussert er die Gefühle auch. Aber nicht so, dass wie oben bei den zusammenschlagenden Zweigen der Bäume der äussere Eindruck dem Affecte entgegenkäme und die Schilderung desselben als entsprechend veranlasst erwiese. Die Übertragung des Affects in den Gegenstand geschieht so lebhaft, dass die vor Augen liegende Eigenart desselben dem Bewusstsein entschwindet, und ihm Äusserungen des Affects zugeschrieben werden, welche mit der Auffassung des Gegenstandes nichts zu thun haben.

Umgekehrt verhält es sich z. B. Ps. 65, 13. 14.

13 Die Auen der Steppe triefen,
Es umgürten sich die Hügel mit Jubel;
14 Die Halden bekleiden sich mit Schafen,
Es hüllen sich die Thäler in Korn,
Sie jauchzen einander zu und singen.

Hier ist der Jubel, das Jauchzen und Singen zwar den Auen, Hügeln und Thälern zugeschrieben, aber in Wirklichkeit geht es doch wohl auch für die momentane Anschauung des Dichters nicht auf diese selbst, sondern auf die Menschen, die es thun. Es ist hier nicht der eigene Affect in Gegenstände der Aussenwelt übertragen, sondern was in den Thälern und auf den Hügeln geschieht, wird von diesen selbst ausgesagt, weil, wie auch v. 13a u. 14a zeigen, der Eindruck, den sie darbieten, eine derartige poetische Vereinerleiung nahelegen konnte. Solche und ähnliche Stellen können zwar für die Auffassung der Aussenwelt im allgemeinen, nicht aber für die Naturbeseelung in betracht kommen.

Für die Beurteilung einzelner Erscheinungen ist ferner wichtig, ob es sich um original entstandene oder nur aus Gründen der Rhetorik reproducierte Ausdrücke handelt, was

freilich oft nicht sicher zu entscheiden ist. Aber während es sich wohl begreifen lässt, wie der Dichter beim Anblick oder der Vorstellung des tobenden Meeres sagen kann, Hab. 3, 10b:

Donner lässt erschallen die Meeresflut,
Hoch erhebt sie ihre Hände,

ist es nicht so verständlich, wenn es heisst, Ps. 98, 8:

Die Flüsse sollen in die Hände klatschen,
Insgesamt die Berge jubeln.

Wir werden in der Formel Ps. 98, 8a wohl eine rhetorische Reproduction des Jes. 55, 12 von den Bäumen und ihren Zweigen Gesagten erkennen dürfen, vgl. Bruchmann, a. a. O., S. 11 f. 200.

2. Bisher fassten wir den Vorgang der Naturbeseelung lediglich nach psychologischen Gesichtspunkten auf und sahen, wie zunächst der Affect des beobachtenden Subjects, in zweiter Linie erst der Eindruck des aufgefassten Objects die Gestaltung des Ausdrucks bestimmen. Immer sind es die Dinge selbst, welche als beseelte erscheinen. Besonders wichtig ist nun, ob die Beseelung eine selbständige oder eine unselbständige ist, ob sie im Hinblick auf die Gottheit geschieht oder nicht. Bekanntlich überwiegt die Beziehung auf die Gottheit. Ihr gegenüber erscheinen die verschiedenartigsten Dinge als beseelte Wesen, oder werden als solche behandelt. In letzterer Hinsicht ist am bekanntesten der sog. prophetische Aufruf, vgl. Steinthal in Z. f. Vps. XI, 161 f.; XVIII, 431 ff. Himmel und Erde sollen hören, was Jahwe redet, Jes. 1, 2; Jer. 6, 19, oder was ein Prophet im Namen Jahwes redet, Deut. 32, 1; ähnlich sollen die Berge den Rechtsstreit Jahwes mit seinem Volk vernehmen, Mi. 6, 1. 2; die Erde soll das Gericht über Edom vernehmen, Jes. 34, 1; der Himmel sich über Israels Abfall entsetzen, Jer. 2, 12; die Berge sollen Jahwes Wort hören, Ez. 6, 2 f.; 35, 2; 36, 1; u. s. w.

Meist werden diese und ähnliche Stellen einer Erklärung überhaupt nicht für bedürftig erachtet; man begnügt sich, von einer auf die andere zu verweisen. Im einzelnen aber sind sie doch nicht unwesentlich von einander verschieden. Himmel und Erde werden als Zeugen angerufen: es ist in der That nicht

leicht zu sagen, ob sie damit wirklich als belebte Grössen aufgefasst werden, oder ob sie nur durch ihre Existenz dieses Zeugnis ablegen sollen. Jedenfalls ist Jes. 1, 2; Deut. 32, 1; Mi. 6, 1. 2; Jer. 2, 12 überhaupt nicht, und Ez. 6, 2; 35, 1 ff.; 36, 1 ff. zunächst nicht an die Bewohner des Himmels und der Erde oder der Berge zu denken, während Jes. 34, 1 diese Erklärung näher liegen dürfte. Vgl. Ez. 21, 2. 3, wo der Wald des Südlandes angeredet wird. Der verstandesmässigen Art Ezechiels entspricht es, von solchen poetischen und pathetischen Ausdrücken rasch zur nüchternen Wirklichkeit zu kommen. Sehr schnell und sehr deutlich substituiert er an allen Stellen die Bewohner für die angeredeten Naturdinge. Einzelne Fälle machen den Eindruck, als ob die rhetorische Ausdrucksweise zur reinen Formel geworden sei, so z. B. c. 37, 4. 7. 9. Hier scheint die ursprüngliche Anschauung dem Bewusstsein ganz entschwunden zu sein. Dem Pathos der übrigen Stellen aber entspricht es gar wohl, dass die angerufenen Dinge selbst als vernehmende, fühlende, (Jer. 2, 12), erscheinen, dass sie nicht bloss durch ihr Dasein zeugen, sondern von innen heraus, gleichsam persönlich an dem Geschehenen teilnehmen oder das Gesprochene aufnehmen. Freilich eignen sich solche Stellen, die aus gewaltigen Erregungen des Affects geboren sind, eher zur Nachempfindung als zur verstandesmässigen Analyse. Soviel aber ist klar, dass die aufgerufenen Dinge nicht selbständig der Gottheit gegenüberstehende, mythologische Grössen sind.

Im übrigen wiederholen sich in der auf Gott bezüglichen Naturbeseelung dieselben psychischen Vorgänge und ihre Resultate, welche vorhin ohne Beziehung auf die Gottheit aufgezeigt wurden. Die Gefühle, welche den Dichter Gott gegenüber erfüllen, werden den unbelebten Dingen der Aussenwelt zugeschrieben.

Jes. 44, 23:

Juble, du Himmel,
Denn Jahwe hat es vollführt;
Frohlocket, ihr Gründe der Erde,
Brecht aus in Jubel, ihr Berge,
Du Wald und ihr Bäume darinnen alle!

Denn Jahwe erlöst Jakob,
Und an Israel verherrlicht er sich.

Ganz ähnlich Jes. 49, 13; oder Ps. 96, 11 f.; (= I Chr. 16, 31—33):

Es freue sich der Himmel, und jauchze die Erde,
Das Meer erbrause und seine Fülle;
Es jauchze das Gefilde, und alles, was in ihm;
Alsdann sollen jubeln alle Bäume des Waldes:
Vor Jahwe, denn er kommt;
Ja, er kommt ,zu richten die Erde;
Er richtet den Erdkreis in Gerechtigkeit,
Die Völker nach seiner Treue. Vgl. Ps. 69, 35.

Die angerufenen Dinge empfinden und äussern der Gottheit gegenüber die Gefühle, die der Dichter in sich findet; insofern erscheinen sie als beseelte Wesen. Vgl. zu v. 11 Jes. 42, 10, das danach zu ändern ist.

Noch andere Beispiele seien hier angereiht. Ps. 89, 13 lesen wir:

Nord und Süd — Du hast sie geschaffen,
Tabor und Hermon jauchzen über deinen Namen!

Auch den Bergen ist Gottes Herrlichkeit, wie sie sich in der Schöpfung, v. 10—12, zeigt und in seinem Namen ausspricht, bekannt und wird von ihnen nach Art der Menschen, Ps. 98, 8b, preisend anerkannt. Erde und Inseln werden zum Preise Jahwes aufgerufen, Ps. 97, 1; 98, 4. Bei Jesaias finden wir häufig die Weissagung, dass sich die Wüste in fruchtbares Land wandeln werde, (Jes. 35, 1; 41, 18 f.; 43, 19 f.; 48, 21 f.; 49, 9 f.). Dabei wird auch sie einmal zum Jauchzen und Jubeln aufgefordert, Jes. 35, 1 ff.:

Es freue sich Wüste und dürres Land,
Die Steppe jauchze und spriesse empor wie Krokus!
Üppig sprosse sie und jauchze in hellem Jubel;
Die Pracht des Libanon ist ihr geschenkt,
Der Schmuck des Karmel und (der Ebene) Saron.
Die Herrlichkeit Jahwes sollen sie sehen,
Unseres Gottes Pracht!

Vgl. dazu die ähnliche Aufforderung Joel 2, 21. An anderem Orte wird von dem Wild der Steppe und Wüste, dem Gott wunderbar Wasserquellen verschafft hat, gesagt, dass

es Gott preisen werde, Jes. 43, 20; oder es werden in anderer Beziehung die Tiere als menschlich empfindende Wesen angeredet, Joel 2, 22. Der Dichter versetzt sich in die Situation der angeredeten Dinge und schreibt ihnen die Affecte zu, die der Lage entsprechen würden; er beseelt sie von sich aus, und teilt auch der unvernünftigen Kreatur religiöse Gefühle zu. Der Unterschied zwischen beseelt und unbeseelt, tierischer und menschlicher Eigenart tritt im Moment zurück, Gott gegenüber erscheint alles Kreatürliche gleicher Art und mit gleichen religiösen Fähigkeiten und Aufgaben ausgerüstet und betraut. [Jes. 42, 11 ist in dem Aufruf an die Wüste zum Jubel deutlich an die Bewohner derselben gedacht.]

3. Überhaupt ist es für die Naturauffassung des A. Test. characteristisch, dass die Abhängigkeit der Kreatur von Gott gern als eine bewusst empfundene hingestellt wird. Die Geschöpfe insgesamt, zumal die Tiere, empfangen nicht bloss alles, was sie am Leben erhält, von ihm, sondern sie wissen und fühlen auch, dass es so ist. Hauptstelle ist bekanntlich Ps. 104. Vgl. v. 21:

Die jungen Löwen brüllen um Frass;
Von Gott heischen sie ihre Speise.

Oder Ps. 147, 9:

Der dem Vieh seine Speise gibt;
Den jungen Raben, die (zu ihm) schreien.

Dieselben Gedanken finden wir Hiob 38, 39—41:

Erjagst du der Löwin ihre Beute?
Sättigst du die jungen Löwen?
Wenn sie sich ducken in ihren Schlupfwinkeln,
Im Dickicht liegen (auf Beute) lauernd?
Wer bereitet dem Raben seine Speise,
Wenn seine Jungen zu Gott schreien,
Hin und her fliegen ohne Nahrung?

Ebenso gehört es hieher, wenn wir Ps. 104, 27; 145, 15 lesen, dass alle Kreatur auf Speise aus der Hand Gottes wartet. Bei der Verwüstung, die die Heuschrecken und die Dürre angerichtet haben, rufen nicht nur die Menschen, (Joel 1, 19), sondern auch die Tiere in ihrer Not zu Jahwe, Joel 1, 20:

Auch das Getier des Feldes schreit zu Dir,
weil die Wasserbäche vertrocknet sind,
und Feuer die Auen der Steppe verwüstet hat.

Bei dem Gericht über Gogs feindliche Scharen sollen nicht nur die Menschen, sondern auch die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels, das Tier des Feldes und alles kriechende Gewürm vor Jahwe erbeben; Ez. 38, 20. Auch sonst erscheinen die Tiere der Gottheit gegenüber als bewusst handelnde Wesen, — anders als das widerspenstige Juda halten Storch, Turteltaube und Kranich (?) das Gesetz ein, das ihnen Jahwe gegeben hat, Jer. 8, 7; (— Jes. 1, 3a gehört nur mittelbar in diesen Zusammenhang; die Beziehung zu Jahwe tritt hier nur als Vergleich hervor —); auf Jahwes Befehl müssen auch die Tiere des Feldes Nebukadnezar dienstbar sein, Jer. 27, 6b; 28, 14b; vgl. Hos. 2, 20. In Ninive trauern die Tiere zusammen mit den Menschen Jon. 3, 7. 8. Die Grenze zwischen den allgemeinen Ausdrücken, in denen nur Gottes Macht auch über die Tiere hervorgehoben wird, und solchen, in denen sie nach Art des Menschen personificiert erscheinen, ist natürlich nicht stets ganz scharf festzustellen. Jer. 27, 6b kann man des Zusammenhangs wegen zur 2. Art rechnen; zur ersten gehören Wendungen, wie z. B. Ez. 14, 15. 21 und verwandte, wo die Tiere nur neben anderem als Strafe genannt werden. Aus anderm Grunde gehört z. B. auch Ps. 68, 31 nicht hieher, das Tier im Schilf, die Stiere u. s. w., sind hier nur Namen für Völker. Nebenbei kann hier auch bemerkt werden, dass auch die Schilderungen der Tiere, und zwar nicht nur die des Leviathan und Behemoth, Hi. 39 u. 40, oft sehr ins persönliche Gebiet hinübergreifen, vgl. 39, 17. 25 mit 40, 27 ff.

4. Wiederum behandelt auch Gott alle Kreatur als beseelte, vernehmende, fühlende und insofern persönliche Wesen. Er selbst redet und ruft der Erde vom Aufgang bis zum Niedergang, Ps. 50, 1, dem Himmel und der Erde mit einander, wenn er sein Volk richten will, ibd. v. 4; er gebietet den Wolken, Manna regnen zu lassen, Ps. 78, 23 oder befiehlt ihnen, nicht regnen zu lassen Jes. 5, 6, auch sonst gibt er ihnen Befehle, Hi. 37, 12, verleiht ihnen Weisheit, Hi. 37, 12. 16; 38, 36; zum

Schnee und Regen spricht er: Falle!, Hi. 37, 6; Sonne, Mond und Sternen gibt er Befehle, sie wissen ihre Zeiten und ihren Aufgangsort, Ps. 104, 19; vgl. Ps. 19, 5 ff.; er verbietet der Sonne aufzustrahlen, Hi. 9, 7; er gebietet der Morgenröte, Hi. 38, 12; die Blitze müssen sagen: hier sind wir, Hi. 38, 35. Er ruft dem Getreide, Ez. 36, 29; er befiehlt dem Fisch, Jona zu verschlingen und auszuspeien, Jon. 2, 1. 11; bestellt viererlei Dinge wider Jerusalem: Schwert, Hunde, Vögel und wilde Tiere, zum morden, fortschleifen, fressen und vertilgen, Jer. 15, 3. Und wie die Menschen gelegentlich einen Brunnen als ein persönliches Wesen anreden, Num. 21, 17 f., oder Berge, vgl. Hos. 10, 8; Mi. 6, 1; Jer. 31, 23; Ez. 6, 3 ps; Ps. 68, 17 u. s. w., oder Thore, Ps. 24, 7; oder die Erde mit ihrem Gewächs, Jes. 34, 1; oder den Himmel mit seinen Wolken, Jes. 45, 8 u. s. w., so redet in ähnlicher Weise auch Jahwe seinen Berg Zion an, Jer. 17, 3, (wofern der Text dieser Stelle richtig ist, vgl. dazu Giesebrecht, Das Buch Jeremia, S. 98); oder den Berg des Verderbens (Babel), Jer. 51, 25; oder den Libanon, Sach. 11, 1, u. s. fort. Auch die Ordnungen des Weltalls werden mehrfach als Gesetze, die den Dingen wie bewussten Wesen auferlegt sind, betrachtet, vgl. oben Jer. 8, 7; (über 31, 35; 33, 20. 25: Bund mit dem Tage und mit der Nacht, s. u.). Sonne und Mond halten ihr Gesetz ein, das Gott ihnen gegeben hat, Ps. 148, 6,[1]) ebenso die Wolken, Hi. 37, 12; 28, 25 ff.; die Morgenröte, Hi. 38, 12; Wind, Wasser, Regen und Wetterstrahl, cf. Hi. 37, 15 f.: Dem Regen hat er ein Gesetz gegeben, Hi. 28, 26; Himmel und Erde erweisen sich als Jahwes Knechte, indem sie seinen Ordnungen treu bleiben, Ps. 119, 90 f. Bekannt ist ferner, wie in poetischen Stellen alle Geschöpfe ohne Ausnahme zum Lobe Gottes aufgerufen werden, vgl. Ps. 69, 35; 89, 6; 103, 22; 148, 2 ff. u. s. w. siehe auch Hi. 38, 7 ff.; Ps. 19, 2 ff. Wie die Geschöpfe Gott loben, so müssen sie auch vor ihm zittern, wenn er zum Gericht erscheint: wenn Jahwe brüllt vom Zion her und von Jerusalem seine Stimme erschallen lässt, so welken die Auen der Hirten und es verdorrt das

[1]) Lies ja'abôru statt ja'abor.

Haupt des Karmel, Amos 1, 2; Sonne und Mond, oder alle Gestirne stehen beschämt vor ihm, Jes. 13, 10; 24, 23; Joel 2, 10; 3, 4; 4, 15; cf. Hab. 3, 11, oder werden in Schwarz gekleidet, Ez. 32, 7. 8. Ein anderes Mal lesen wir, dass die Wüste vor dem Donner Jahwes zittere, Ps. 29, 8, ebenso wie die Erde und die Berge; dass die Säulen des Himmels sich entsetzen vor seinem Drohen, Hi. 26, 11 u. s. f. Es besteht hier ein fliessender Uebergang zu der blossen poetischen Beschreibung einer aussergewöhnlichen Naturscene. Überall, wo Jahwes Erscheinung in poetischen Stücken beschrieben wird, finden wir solche in gesteigerter Diction gehaltene Naturschilderungen, die in den Zusammenhang der durch und durch religiösen Anschauung gestellt sind. Dabei ist es mitunter nicht möglich, im einzelnen zu bestimmen, ob wirkliche Naturbeseelung vorliegt, oder ob nur einfache Beschreibung der Wirklichkeit gegeben werden soll. Das letztere dürfte z. B. anzunehmen sein bei dem in allen Theophanieen wiederkehrenden Zug, dass die Berge beben vor der Erscheinung Jahwes, Ri. 5, 4 f.; Ex. 19, 18; I Kg. 19, 11. 12; Jes. 5, 25; 63, 19; 64, 2; Jer. 4, 24; Nah. 1, 5; Hab. 3, 10; Ps. 18, 8; (II Sam. 22, 8); 29, 6; 114, 4. 6 u. s. w., dass sie zerbersten, Hab. 3, 6, und ähnlichen Ausdrücken. Sehr mannigfaltig ist der Eindruck geschildert, den die Erde empfängt von dem gewaltigen Eingreifen Jahwes: sie erbebt vor ihm, Ri. 5, 4; Am. 8, 8; 9, 5, — hier Beschreibung eines wirklichen Erdbebens —; Hab. 3, 6 (LXX); Jer. 10, 10; 51, 29; Jes. 13, 13; 24, 18; (Nah. 1, 5); Ps. 18, 8; (II Sam. 22, 8); 68, 9; 77, 19; 97, 4; 99, 1; 104, 32; 114, 7 u. s. w.; er erschreckt sie, Jes. 2, 19. 21, cf. Ps. 76, 9; sie erzittert vor seiner Stimme, Ps. 46, 7; Himmel und Erde beben, wenn Jahwe sein Heer schickt, Joel 2, 10. Besonders Jes. 24, 19 ff. finden sich verschiedenartige, zum Teil sehr hyperbolische Ausdrücke: die Erde bricht zusammen, berstet entzwei, wankt, taumelt wie ein Betrunkener, schwankt hin und her wie ein Hängelager, (so Dillmann z. St.), stürzt zusammen, ohne wieder aufzustehen. Ähnliche Darstellungen von Naturscenen, welche die Grösse und Schrecklichkeit des Gerichts malen, finden wir Jes. 34, 4; Jer. 4, 23 ff., (wo die Beziehung auf Gen. 1, 2 ff. deutlich hervortritt, ohne dass jedoch,

wie einstweilen bemerkt wird, des Meeres Erwähnung geschähe); cf. Jer. 4, 28 u. s. f.; zu der Zeit, wo Pharao, die grosse Zeder, in die Unterwelt fährt, Ez. 31, 15, trauert die Tiefe, der Libanon hüllt sich in Schwarz, die Bäume des Feldes verschmachten, die Bäume aber, welche bereits in der Unterwelt sind, trösten sich, weil auch die grosse Zeder ihnen gleich gemacht ist; Ez. 31, 16; cf. 17, 24, und das ganz ähnliche Motiv, Jes. 14, 12 ff.; siehe auch Jes. 2, 12. 13 ff.

5. Ein Rückblick auf die bisher angeführten Beispiele zeigt zunächst, wie gänzlich verschieden diese Naturbeseelung von der im vorigen Kapitel behandelten ist. Sie hat nach Entstehung und Eigenart nahezu nichts mit jener gemeinsam, und es ist, so scheint es, gänzlich verfehlt, die animistische Naturbelebtheit auf die poetische Naturbeseelung zurückzuführen; noch weniger bedarf die umgekehrte Annahme einer Widerlegung; vgl. Wundt, Ethik², S. 61 ff. Da beide völlig gesondert neben einander hergehen, erscheint es gewagt, sie überhaupt irgendwie in nähere Verbindung mit einander bringen zu wollen.[1])

Die poetische Naturbeseelung der besprochenen Stellen überträgt momentan Affecte des auffassenden Subjects in die Dinge; sie selbst, nicht etwas in ihnen, leben, fühlen und empfinden, was ihnen zugeteilt wird; nur im Augenblick geschieht dies, es kommt nicht zu bleibenden Vorstellungen; es sind vor allem Affecte, die in die Dinge übertragen werden. Der Eindruck, den die Dinge selbst machen, ist verhältnismässig von geringer Bedeutung, wiewohl bewegte Dinge natürlich mehr anregen als unbewegte. Er bestimmt hie und da entscheidend die sprachliche Form, in welcher die beseelende

[1]) So z. B. auch R. Smith, dessen Ausführungen über die primitive Naturauffassung, a. a. O., S. 61 ff. [85], nur sehr teilweise das leisten, wozu sie nach dem Zusammenhang bestimmt sind. Z. B. ist es sehr fraglich, ob man die Anschauung, dass die Quellen Sitze von Geistern oder göttlichen Wesen seien, mit der poetischen Anrede, (Num. 21, 17), an einen Brunnen, zu welcher sich, wie gezeigt, so viele Analogieen finden, zusammenbringen darf; vgl. R. Smith, S. 95; 131, 215; 140, 256. [135; 169 f.; 182 f.].

Naturauffassung ausgedrückt wird. Vielfach ist zweifelhaft, ob die aufgefasste Bewegung als Ausdruck eines dem unbeseelten Dinge zugeschriebenen Affects oder nur als solche, als Naturvorgang, genannt wird. Eine religiöse Beziehung des beseelenden Subjects zu den beseelten Dingen besteht durchaus gar nicht; dagegen ist es für das A. Test. characteristisch, dass die Beseelung in weitaus den meisten Fällen im Hinblick auf die Gottheit geschieht, seltener, wiewohl dies auch vorkommt, in Beziehung auf den Menschen. Vgl. Hi. 20, 27. Wie einflussreich diese religiöse Form der Naturbeseelung des A. Test. auf die religiöse Sprache der ganzen Folgezeit geworden ist, zeigt Bruchmann, a. a. O., S. 15 ff. Nicht nur in den Apokryphen, vgl. I. Makk. 1, 28; Jud. 16, 14 ff.; Or. Man., v. 2. 3; Dan. 3, 57. 59—81 LXX; Bar. 3, 33; Sir. 43, 5. 10. 17 etc., oder dem N. Test., sondern in der ganzen folgenden religiösen Litteratur wirken die Formen und Wendungen der altt. Naturbeseelung deutlich nach.

6. Ehe wir auf einen neuen Gegenstand übergehen können, muss noch erwähnt werden, dass in der oben gegebenen Zusammenstellung absichtlich eine Reihe von Stellen nicht erwähnt worden sind, bei welchen auf den ersten Blick auch von Naturbeseelung geredet werden könnte, bei denen aber bei näherer Betrachtung sich ergibt, dass es sich nur um den Schein einer solchen handelt. Dies gilt z. B. für die meisten Fälle, wo ein Land persönlich angeredet wird anstatt seiner Bewohner, vgl. Jer. 22, 29; Amos 7, 10, oder wo die Erde genannt ist als Inbegriff der darauf Wohnenden, Mi. 1, 2; Jer. 50, 46; Jes. 24, 1. 3—5; etc. Ebenso ist trotz des hochpoetischen Characters von Jes. 40—66 auch über die Stellen zu urteilen, wo den Inseln scheinbar Persönlichkeit oder Beseeltheit beigelegt wird: nimmt man sie alle zusammen, so ist kein Zweifel, dass in Wirklichkeit nicht an sie, sondern an ihre Bewohner gedacht ist, vgl. Jes. 41, 1. 5; 42, 4. 10; 49, 1; 51, 5; 59, 18; 60, 9 — Jes. 40, 15; 42, 12; 66, 19 gehören an sich nicht hieher. Die Aufzählung von Jes. 41, 1; 49, 1; 41, 5; 42, 10. 11 bei Bruchmann, a. a. O., S. 14, als Beispielen der Naturbeseelung des A. Test. erscheint daher nicht als begründet. Desgleichen ist

ein Ausdruck, wie wir ihn z. B. Jes. 51, 3 lesen: Jahwe tröstet die Ruinen Zions, m. E. nicht mit der Naturbeseelung des A. Test. in Verbindung zu bringen. Das Trösten ist nur poetischer Ausdruck für die Wiederherstellung der Ruinen, welche dabei keineswegs als belebte aufgefasst sind. Wieder anders verhält es sich mit Ausdrücken wie z. B. dem Hab. 2, 11 sich findenden: „Denn die Steine werden schreien aus der Wand heraus, und die Balken ihnen antworten aus dem Holzwerk.“ Offenbar haben wir es hier nicht mit der Naturbeseelung im gewöhnlichen Sinne zu thun; denn diese beruht auf unmittelbarer, unbewusster Übertragung der dem Beobachter eignenden Persönlichkeit und der entsprechenden Fähigkeiten in die Aussenwelt; hier aber ist die Übertragung eine bewusste und gewollte, die rhetorischen Zwecken dienen soll. Die Steine werden nicht unmittelbar als belebte Wesen aufgefasst, sondern absichtlich wird um des Contrastes willen auf sie etwas ausgedehnt, was in Wirklichkeit nicht von ihnen gesagt werden kann. Contrastwirkung zu erzielen, ist auch die Absicht jener rein rhetorischen Wendungen der gehobenen Diction, wie z. B. Hi. 17, 14: wenn ich zum Grabe sage: mein Vater bist du, zum Gewürm: meine Mutter und Schwester, oder Hi. 28, 14: die Meerestiefe spricht: in mir ist sie nicht (die Weisheit), u. s. w., vgl. v. 22, u. dgl. mehr. Ebenso gehört endlich auch die Naturbeseelung der Tier- und Pflanzenfabel in ein ganz anderes Gebiet als die gewöhnliche Naturbeseelung. Denn auch hier ist, was von Tieren und Pflanzen gesagt wird, in keiner Weise die Folge unmittelbarer Übertragung eigener momentaner Affecte u. dgl. in die umgebende Natur, sondern ist bewusste und gewollte, aber durchaus intellectuell bedingte Anwendung von seelischen Vorgängen auf ein Gebiet, wo man weiss, dass solche nicht oder nicht in der entsprechenden Weise stattfinden. Die Tierfabel und Pflanzenfabel zeigen gerade, dass man sich des Unterschieds zwischen beseelter und unbeseelter Natur bewusst ist.

XI. Kapitel.

Naturbeseelung und mythologische Vorstellungen.

1. Die Naturbeseelung ist (im engsten Zusammenhang mit der Sprache) die Hauptwurzel mythologischer Vorstellungen. Wir sahen, dass die gelegentliche, in Momenten besonderer Affecte geschehende poetische Naturbeseelung des A. Test. in den angeführten Beispielen keine Spur selbständigerer oder bleibender Vorstellungen aufweist. Es fragt sich, ob sich nicht etwa auf anderem Gebiete derartige Spuren finden; dies führt zu der Frage nach dem Vorhandensein von Naturmythologie im A. Test. überhaupt.

Die Naturmythologie knüpft nach allgemeiner Annahme mehr an die grossen Erscheinungen der Natur, namentlich gewaltige Naturvorgänge, an als an die einzelnen Gegenstände der nächstumgebenden Aussenwelt wie Steine, Bäume, Quellen, Tiere u. dgl. Insonderheit hat das Gewitter in allen seinen Teilerscheinungen, Wolken, Donner, Blitz, Sturm, der endlich stürzende Regen, der Regenbogen, oder das alljährliche Ersterben und Wiederaufleben in der Natur die Phantasie aller Völker lebhaft angeregt. Daneben kommen andere Dinge, die Bewegungen der grossen Himmelskörper, der Eindruck des Himmelsgewölbes im Gegensatz zur Erde und dem Meere, u. dgl. als das eigentlichste Gebiet mythologischer Vorstellungen in betracht.

Für die Geschichte der Auffassung der Aussenwelt ist es nicht nötig, die berühmte Frage nach dem „Mythos bei den Hebräern“ in extenso zu behandeln. Insonderheit haben wir uns nicht zu beschäftigen mit denjenigen Spuren mythologischer Anschauungen, bei welchen eine etwaige oder wirkliche Naturgrundlage entweder überhaupt nicht vorhanden oder gänzlich verwischt ist, vgl. Gen. 6, 2 ff., oder Henoch, Jephtas Tochter u. a., siehe Schultz[5], S. 21. 78 f. Nicht nur ist im einzelnen Fall die mythologische Bedeutung oft unsicher, sondern es ist vor allem aus der jetzigen Gestalt solcher Stücke für die Naturanschauung nichts zu entnehmen.

Seit Rénans bekannter These: Les Semites n'ont jamais eu de mythologie, (Langues semitiques[4], S. 7), ist über diesen Gegenstand viel hin und her gestritten worden. Steinthal ist in mehreren Aufsätzen seiner Zeitschrift gegen Rénans Behauptung aufgetreten, vgl. Z. f. Vps. I, S. 328 ff.; II, S. 110 ff., und hat in seiner vielcitierten Abhandlung über die Simsonssage, ibd. II, S. 130—178, an einem Beispiel positiv gezeigt, wie vielfach in einzelnen Geschichten noch der alte Naturmythus zu erkennen sei. Freilich hat dagegen wiederum Baethgen in seinen Beiträgen zur semitischen Religionsgeschichte, Berlin 1888, S. 161 ff., wie uns scheint, überzeugend dargethan, wie alle diese Deutungen, mit einer einzigen Ausnahme vielleicht, unhaltbar sind, wie gezwungen die Art und Weise ist, in der Steinthal die einzelnen Züge der Simsongeschichte für seine Anschauung verwerten muss; s. Baethgen, a. a. O., S. 165. 168 f. Auf die verworrenen und übertriebenen Aufstellungen, welche Ignaz Goldziher in seinem Buche „Der Mythos bei den Hebräern", Leipzig 1876, vorführt, brauchen wir hier erst recht nicht näher einzugehen. Vgl. die Kritik von Baethgen, a. a. O., S. 178, Anm. 1; (ganz anders urteilt Steinthal, Z. f. Vps. IX, S. 272 ff.).

Auch in den Werken über biblische Theologie des A. Test. finden sich fast überall längere oder kürzere Ausführungen über die Mythologie der Hebräer, vgl. z. B. ausser der noch zu erwähnenden Litteratur Schultz[5], S. 11 ff.; Dillmann-Kittel, S. 29 f. 50 f.; Smend, S. 113. 119 f. etc. Freilich wird mit Recht meist nur von den Resten einer Mythologie oder der Umdeutung fremder Mythen gesprochen, und einzelne Züge aus einzelnen Geschichten in diesen Zusammenhang gestellt. Dasselbe gilt auch von den gelegentlichen Notizen, die in den Darstellungen der Geschichte Israels begegnen, vgl. Stade, Gesch. I, S. 51 ff. 415. 630 ps.; Klostermann, Gesch. des Volkes Israel, (1896), S. 10 ff.; Guthe, Grundriss etc., S. 156 ff. Auch aus dem schon oft genannten Werk R. Smiths über die Religion der Semiten ist zu ersehen, wie zahlreich einzelne mythologische Vorstellungen, die nur meist bloss in griechischem Gewande überliefert sind, sich auf dem

semitischen Gebiete finden. Vor allem gilt dies für Phönizien und Syrien, während im eigentlichen Arabien der Naturmythos fast ganz fehlt; vgl. R. Smith, a. a. O., S. 35 [49 f.]. Phönizien und Syrien aber sind nicht nur unter ägyptischem, sondern, wie wir gegenwärtig immer mehr erfahren, seit den urältesten Zeiten unter babylonischem Einfluss gestanden. Somit trat die Frage nach dem Mythos bei den Hebräern in ein neues Stadium mit dem bekannten Werke Gunkels über „Schöpfung und Chaos" etc., Göttingen 1895. Hier wird für einen der wichtigsten Gegenstände, in dem sich religiöse Auffassung und Naturanschauung aufs engste durchdringen, nämlich für die Kosmogonie, dargethan, wie ein ursprünglich babylonischer Mythus auch in das Denken des hebräischen Volkes überging, nicht einmal nur, sondern mindestens zweimal, und wie er dort mannigfach umgestaltet wird, aber doch an vielen Stellen noch als nachwirkend erkannt werden kann. Nun ist freilich auch nach Gunkel die „Umgestaltung" gerade in Gen. 1 eine so totale, dass die vermutete ursprüngliche Zusammengehörigkeit und der gemeinsame Ursprung der babylonischen und hebräischen Kosmogonie sich nur in den Punkten zeigt, welche innerhalb des hebräischen Berichts sich fremdartig ausnehmen, — Gen. 1 ist nicht sowohl eine Umschöpfung, als vielmehr eine völlige Neuschöpfung, am wenigsten aber eine blosse Bearbeitung eines entlehnten Stoffes; cf. Giesebrecht, in G. g. A., 1895, S. 589.

Weiter aber dürften die Wendungen, in denen bloss von der Herrschaft, der Macht Jahwes über das Meer die Rede ist, zum grössten Teile eine andere Beurteilung als die von Gunkel gegebene zulassen, und teilweise auch erfordern.

Wenn, wie wir im letzten Kapitel sahen, alle grossen und gewaltigen Dinge der umgebenden Welt von Gott ebenso abhängig sind wie die kleinen und geringen, wenn sie ebenso bewusst dieses empfinden wie der Mensch, so versteht es sich von selbst, dass unter ihnen das gewaltige Meer keine Ausnahme macht. Dies wird denn auch vor allem in der Poesie an vielen Stellen in besonderem Masse hervorgehoben. Es scheint eben aus der Ähnlichkeit des Grundgedankens sich

zu ergeben, dass diese Stellen ihrem Inhalte nach unmittelbar aus der Gesamtanschauung sich erklären. Was die Form anlangt, so könnte man, wenn es bloss das Meer wäre, von welchem in dieser Weise geredet wird, allerdings Entlehnung und Umgestaltung fremder Mythologie annehmen, — dieselbe kann in einzelnen Fällen, wie auch andere vermuten, gleichwohl stattgefunden haben, — aber vielfach ist keine Nötigung zu dieser Annahme vorhanden, da ja auch von andern Dingen in ähnlicher Weise geredet wird. Dass die Vorstellungen der Hebräer vom Urmeer, vom Abgrund der Tiefe, der Tehom, die drunten lagert, Gen. 49, 25; Dt. 33, 13, ihrem Inhalte nach von den babylonischen entsprechenden Ideen beeinflusst sind, wird selbstverständlich damit in keiner Weise in Zweifel gezogen.

2. Die Macht Gottes gegenüber dem Meere besonders hervorzuheben, lag an sich um des Eindrucks willen nahe, den das Meer mit seinen tosenden Wellen auf den Menschen macht. Wir finden auch die betreffenden Stellen erst in den Schriften häufiger, welche auch sonst die absolute Allmacht Gottes absichtlich und stark hervorheben. Besonders wichtig ist aber, dass die Geschichte des Volkes Israel mit einer Wunderthat Jahwes an einem Meere beginnt. Die Spaltung des Meeres beim Auszug aus Ägypten ist durchweg die grundlegende Heilsthat, die als solche immer wieder gepriesen wird. Natürlich ist die Möglichkeit nicht zu bestreiten, dass z. B. ein Mann wie Deuterojesaias in seinen Worten überhaupt und auch in dieser Beziehung durch die Polemik gegen die babylonischen Anschauungen bestimmt worden sein mag, aber wir glauben, dass in vielen Fällen, namentlich bei Jeremia und in den Psalmen die Ausdrucksweisen, welche nach Gunkel, a. a. O., S. 91 ff., als Anklänge oder Nachklänge babylonischer Mythen aufzufassen sind, vielmehr auf demselben einfachen und ursprünglichen, psychologisch zu erklärenden Vorgang beruhen, der zu ähnlichen Ausdrucksweisen bei anderen Gegenständen geführt hat. Übrigens gibt auch Gunkel die angezogenen Aufstellungen nur mit Vorbehalt; vgl. S. 110 des angeführten Werkes.

So ist z. B. der Ausdruck, dass Jahwe das Meer schilt, dass die Wasser vor seinem Schelten fliehen, Ps. 18, 16; II Sam. 22, 16; Nah. 1, 4; Jes. 50, 2; Ps. 104, 7; 106, 9, etc.; dass die Wasser vor ihm erbeben, Ps. 77, 17; oder bebend zurückweicken, Ps. 114, 3. 5, kurz diese ganze Gruppe von Ausdrücken wohl nur eine Anwendung derselben personificierenden Auffassungsweise, wie wir sie sonst auch finden. Wie die Erde und der Himmel, wie die Berge, die Wüste und die Säulen des Himmels, so beben die Wasser: sind sie beruhigt, so muss Gott es befohlen haben; erscheint ihr Tosen als drohendes sich Auflehnen, so droht Gott noch gewaltiger, seine Stimme, (der Donner), übertönt das Brausen; sein Befehlsruf muss ein lautes Reden sein, wenn er Stille schaffen soll; und wenn er sie austrocknet, — denn auch das steht in seiner Macht, wie er gezeigt hat, — so erscheint dies weit mehr als ein unwilliges Urteil, als ein Gericht über das Meer, denn als ein Kampf wider dasselbe. Für die Zeit, aus welcher die in betracht kommenden Stellen stammen, lag auch das Meer kaum so ausserhalb des Gesichtskreises, dass es nicht in Liedern auf die Allmacht Jahwes erwähnt werden konnte. Ein Zusammenhang mit den babylonischen und andern Meermythen ist natürlich insofern vorhanden, als im letzten Grunde dieselben — weil allgemein menschlichen — psychischen Vorgänge hier wie dort zu beobachten sind. Aber während sie am einen Orte zu wirklichen mythologischen Vorstellungen geführt haben, sind sie hier in den Dienst der Jahwereligion gestellt, und gegen mythologisierende Verselbständigung verwendet.

3. Fassen wir die einzelnen Aussagen noch etwas näher ins Auge!

Zunächst finden sich eine Reihe von Stellen, an denen nur allgemein Jahwes Macht über das Meer preisend hervorgehoben wird, z. B. Ps. 46, 3. 4:

Darum fürchten wir uns nicht,
Wenn (auch) die Erde sich wandelte;
Wenn die Berge wankten,
Mitten ins Meer (sänken), —

Es tosen und schäumen seine Fluten,
Es beben Berge vor seinem Trotz —,
Jahwe Zebaoth ist mit uns,
Eine Burg ist uns der Gott Jakobs![1])
Sela!

Oder Ps. 93, 2 ff.:

Fest ist dein Thron von jeher,
Seit ewigen Zeiten bist du.
Es erheben Ströme, Jahwe, es erheben Ströme ihr Brausen,
Es erheben Ströme ihr Tosen:
Noch über das Brausen der gewaltigen Wasser,
Der majestätischen, der sich brechenden Flut
Ist majestätisch in der Höhe Jahwe!

Jahwe schreitet einher auf den Höhen des Meeres, Hi. 9, 8; Jahwe bleibt Herrscher, wenn stolz das Meer sich erhebt, Ps. 89, 10a (vgl. unten); die Stimme Jahwes erdröhnt über den Wassern, der Gott der Herrlichkeit lässt donnern, Jahwe über grossen Wassern, er thront (als Herrscher) über der Sintflut, Jahwe thront als König ewiglich, Ps. 29, 3. 10. Jahwe wühlt das Meer auf, Jes. 51, 15, dass seine Wellen tosen, Hi. 26, 12; Jer. 31, 35, — die Textänderung bei Gunkel, a. a. O., S. 94, Anm. 8, erscheint nicht genügend begründet, da gerade ga'ar vom Meere häufig ist, raga' aber selten —, vgl. Ps. 107, 25; Jon. 1, 4, und stillt die Wellen des Meeres, Ps. 65, 8; 89, 10b; 107, 29 u. s. w.

Wie anderen Dingen seiner Schöpfung, so ruft Jahwe den Wassern, Am. 5, 8; 9, 6; wie andere Dinge, vgl. oben und Ps. 76, 7, so schilt er sie, dass sie fliehen, Ps. 18, 16; II Sam. 22, 16; Ps. 104, 7; cf. Jes. 17, 12—14; vergleicht man Am. 5, 8b und 9, 6b mit Ps. 104, 6a, so erscheint an letzterer Stelle die Lesart kissitaḥ für kissitô am wahrscheinlichsten, auch LXX deutet an, dass zwischen ב und ם noch etwas gestanden hat, (— anders Gunkel, der kissataḥ, [d. h. kissatta^{h}, vgl. Giesebrecht, a. a. O., S. 596], lesen will); verhält es sich aber so, so ist das Heraufführen und das Verdrängen der Wasser, beides gleichmässig auf Jahwe zurückgeführt, was für die Beurteilung nicht unwichtig ist. Oder Jahwe bedroht das

[1]) Der Refrain ist nach v. 8 und v. 12 herzustellen.

Schilfmeer, Ps. 106, 9; vgl. Jes. 50, 2; Nah. 1, 4 u. s. w. Das „Mythologisierende“ an diesen Ausdrücken liegt nicht sowohl in der Art, wie das Meer oder die Wasser aufgefasst werden, als vielmehr darin, dass z. B., wie fast überall, vgl. unten näher darüber, vom Donner als der Stimme Jahwes die Rede ist, dass diese Naturerscheinung als ein Schelten oder Bedrohen seitens Gottes aufgefasst wird. Dass das Meer überhaupt von Gott angeredet wird, ist nichts besonderes, und ebensowenig, dass Bewegung, Ruhe, Brausen, Tosen, Überfluten u. s. w., kurz alles, was am Meere wunderbares geschieht, auf Jahwe zurückgeführt wird. Wie andere Dinge, so ist eben auch das Meer im stande, Jahwes Rede zu vernehmen, d. h. wenn es besonderes thut, nach der einen oder der andern Seite hin, so thut es dies auf den ausgesprochenen Willen Gottes hin. Ebenso steht die Anschauung, dass Gott dem Meer Gesetze gibt, im Einklang damit, dass die Ordnung der Natur überhaupt als eine solche beurteilt wird, die seitens der Geschöpfe verstanden und mit Bewusstsein innegehalten wird; vgl. die oben angeführten Stellen. Auch das Meer muss die ihm gegebenen Gesetze befolgen, durch welche Jahwe den Bereich der Dinge gegeneinander abgegrenzt hat; vgl. Jer. 5, 22; Hi. 38, 10 f.; Prov. 8, 29; Ps. 104, 9; u. s. w. Wie alle Geschöpfe, wie Himmel und Erde mit all ihrem Heer, so wird auch das Meer mit seinen Ungetümen zum Preise Jahwes aufgerufen, Ps. 69, 35; 148, 7, indem sein Brausen als Lobgesang gefasst wird: Ps. 96, 11; 98, 7.

Was aber die Spaltung und Austrocknung des Meeres oder seiner Ströme anlangt, so ist an einigen Stellen die Beziehung auf den Zug durch das rote Meer ganz deutlich und daher allgemein zugegeben. Dass der Ausdruck daneben doch durch die Form eines entlehnten Mythus bestimmt sein kann, ist natürlich nicht unmöglich, aber in anbetracht dessen, dass das Meer auch sonst wie ein persönliches Wesen angeredet wird, ist an den meisten Stellen die andere Möglichkeit zum mindesten sehr nahe gelegt, nämlich die, dass die gewöhnliche poetische Personificierung vorliegt. Die Spaltung des Schilfmeeres war nun einmal die grundlegende wichtigste Grossthat

Jahwes an seinem Volke, die als solche beständig wiederkehrt, vgl. Ex. 15, 10.19; Dt. 6, 22; 7, 8.18; 11, 3 f. u. oft; Jos. 2, 10; 4, 23; 24, 6 f.; Jes. 43, 16 f.; Ps. 66, 6; 78, 13.53; 106, 7 ff. 22 ff.; 114, 3 ff.; 136, 13 ff., etc. etc., und auf die sich daher die Zuversicht der Gebetserhörung gerne gründete; vgl. Jes. 63, 11; (Jer. 32, 21); Ps. 77, 20; Neh. 9, 9 ff. Allerdings hat auch die Schöpfung Jahwes gelegentlich ähnliche Bedeutung, wie schon bemerkt worden ist, aber nie in der babylonisierenden mythischen Form —, wo von einem Kampf oder einem Gericht Jahwes deswegen die Rede ist, weil die Zuversicht einer ausgesprochenen Bitte als begründet hingestellt werden soll, da ist, wie bekannt, Rahab für das Bewusstsein des Redenden Ägypten geworden, oder es ist die Beziehung auf Ägypten irgendwie sonst angedeutet, so Jes. 51, 9 f.; wo aber ausserdem von einem Kampf oder Gericht über Rahab u. dgl. die Rede ist, wird keine derartige Anwendung auf die gegenwärtige Lage und ihre Bedürfnisse gemacht, sondern nur Gottes Lob und Preis gesungen; vgl. Ps. 89, 10 ff.; Hi. 9, 6 ff. 13; 26, 11 ff. etc.; d. h. die religiöse Zuversicht gründete sich mehr auf die nationalen, aus der Geschichte des Volkes bekannten Heilsthaten Jahwes als auf kosmogonische Ereignisse, im Preise Jahwes spielen beide ungefähr dieselbe Rolle. Ausnahme vielleicht Ps. 74, 13 ff.; aus v. 12b: der Heilsthaten thut inmitten der Erde, ist nicht zu entnehmen, dass die nächste Heilsthat, die Spaltung des Meeres, gerade das Ereignis vor dem Wüstenzug sein müsse. Andererseits ist aber auch nicht klar, in welcher Beziehung zur Weltschöpfung dieses Gericht Jahwes nach der Anschauung des Verfassers steht. Ps. 74 gehört bekanntlich zu den spätesten Psalmen. In Ps. 89 ist die verwandte Stelle, v. 8—15, wie gewöhnlich nur zum Preise Jahwes verwendet; die Bitte um Errettung und die Klage über Verwerfung gründet sich deutlich auf die Verheissungen an David. Dass das Austrocknen eines Meeres als ein göttliches Gericht über dasselbe gefasst werden konnte, liegt durchaus im Rahmen der allgemeinen Weltanschauung Israels; ebenso wenn einem Lande ein Gericht über seine Ströme gedroht wird, weil seine Fruchtbarkeit von ihnen abhängig ist, wie

z. B. in Babylonien oder Ägypten der Fall, so konnte nicht wohl von etwas anderem als einem Austrocknen die Rede sein. In der Form herrscht nicht bloss bei solchen Ankündigungen, sondern auch sonst grosse Freiheit: wie das Schwert gegen die Bewohner Babels, seine Helden, Rosse, Wagen, Schätze u. s. w. aufgerufen wird, so auch gegen seine Gewässer, dass sie vertrocknen, Jer. 50, 38, (nach der richtigen Lesart chereb für choreb); ebenso wird Jer. 51, 36 den Strömen Babels, (seinem „Meer"), ein ähnliches Gericht angedroht; überhaupt zeigt sich Jahwes Macht darin, dass er Ströme zur Wüste und Wüste zum wasserreichen Lande macht, Ps. 107, 33. 35; ähnlich Ps. 74, 15. Nebenbei bemerkt, zeigt auch Sanherib seine Macht über Ägypten damit, dass er seine Kanäle austrocknet, II Kön. 19, 24; Jes. 37, 25; Jahwe trocknet die ägyptische Meereszunge aus, Jes. 11, 15, (lies hech^{e}rib), und schwingt seine Hand wider den Euphrat, — zumal das Gericht über Ägypten ist jedesmal ein Gericht über seine Ströme, cf. Jes. 19, 5 ff.; Ez. 30, 12; 32, 14, etc. etc., das meist mit dem gewöhnlichen Ausdruck, ich trockne aus, ich lasse versiegen, u. s. w. beschrieben wird; hie und da aber auch mehr in poetisch personificierender Weise geschildert wird, besonders aber wenn des in der Vergangenheit geschehenen Gerichtes gedacht wird; vgl. die oben angeführten Stellen. Überall, wo hervorgehoben werden soll, dass Jahwe auch die unglaublichsten Veränderungen mit seiner Allgewalt im stande ist zu vollführen, bot sich ungesucht auch das Moment, dass er zur Tiefe sprechen kann: versiege! Jes. 44, 27, dass er das Meer austrocknet, wenn er es bedroht, Jes. 50, 2 ff., dass er ebenso dies wie das umgekehrte thun kann, Ps. 107, 33. 35; Jes. 43, 16 ff. Der Umstand, dass beides gleichzeitig genannt wird, zeigt, wie sehr es nur auf eine allgemeine Hervorhebung der Allmacht Jahwes ankam, ob das eine Moment, das Austrocknen des Meeres, im einzelnen Falle auf einen entlehnten Mythus, auf die bekannte Thatsache des Zugs durch das rote Meer, oder nur auf die allgemeine Überzeugung, dass auch das Meer Jahwes Wort untergeben sei, zurückgeht, muss mindestens dahingestellt bleiben; uns erscheint das letzte in den meisten Fällen als das wahrscheinlichste.

Dass bei der Schilderung der Theophanie im Gewitter, z. B. Ps. 18, 16; (II Sam. 22, 16); vgl. Ps. 29, 3 ff., neben andern Dingen auch des Meeres gedacht wird, ist doch wohl eher in der unmittelbaren Auffassung einer wirklich geschauten Naturscene begründet, als in einer Verbindung der gewöhnlichen Theophaniemotive mit Motiven des Schöpfungsmythus;[1]) Gunkel, a. a. O., S. 104 ff. Von einem Daherfahren über das Land vom Sinai her, wie etwa Ri. 5, 4 ff., ist in dieser Theophanie keine Rede; die Beschreibung selbst erstreckt sich fast durchaus auf die Darstellung der Erscheinungen am Himmel, die Wirkung auf die Erde wird nur erwähnt mit dem Wanken der Berge und der Erde, und der Aufwühlung des Meeres, zwei sich inhaltlich wohl ergänzenden Zügen. Über das Schelten ist schon geredet worden. Dass man hier eine Entlehnung aus dem babylonischen Schöpfungsmythus annehmen müsse, wird, wie es scheint, auch von Gunkel nicht behauptet. Nah. 1, 4 ist nur eine ganz kurze Notiz, in Hab. 3, 8 ist nur das Erstaunen darüber ausgesprochen, dass Jahwe, der doch Menschen richten wolle, gegen das Meer erbittert zu sein scheine. Die Art, wie im Gewitter das Meer erregt wird, konnte eine derartige (rhetorische) Frage ohne weiteres nahe legen. Aus so allgemeinen Ausdrücken, wie z. B. dem Ps. 33, 7 sich findenden, ist natürlich nichts bestimmtes zu erschliessen. Dass die Apokryphen die einmal feststehenden Formeln ungeändert reproducieren, vgl. Jes. Sir. 43, 23; Or. Man. v. 2—4, ist schon erwähnt worden.

4. Nur Hi. 7, 12 erscheint das Meer deutlich als ein lebendes Wesen, das zugleich mit einer gewissen Selbständigkeit Gott gegenübertritt. Gleichviel wie man übersetzen möge, ob ein Meer oder das Meer, ein Ungetüm oder das Ungetüm, — ein zwingender Grund für letzteres ist nicht zu finden —, die Vorstellung, dass das Meer bewacht wird, bleibt jedenfalls vorhanden. „Bin ich ein Meer oder ein Ungeheuer, dass du auf-

[1]) Dass die Verknüpfung der Theophanie mit der Errettung des Bedrängten etwas Heterogenes zusammenbringt, wird selbstverständlich nicht bestritten.

stellst eine Wache wider mich?“ Über das Verhältnis des Meeres zu dem Ungeheuer lässt sich aus diesem Satze nichts bestimmtes entnehmen, dasselbe wird als bekannt vorausgesetzt. Auf grund anderer Stellen mag man beide identificieren, auf grund dieser ist jedenfalls auch möglich, das Gegenteil anzunehmen. Die Vorstellung, dass das Meer wie ein drohender Feind bewacht werden muss, erklärt sich aus dem Eindruck, den seine gegen das Land anstürmenden Wogen auf den Menschen machen. Dass diese Vorstellung mythologische Form annehmen kann und thatsächlich angenommen hat, ist selbstverständlich, hier aber ist das Mythologische bis auf wenige Momente abgestreift.

Eine wirklich mythologische Vorstellung aber dürfte an den Stellen vorliegen, wo vom Kampfe Jahwes mit Rahab die Rede ist; vgl. auch Baethgen, Beiträge zur sem. Religg., S. 177. Die von Gunkel, S. 30—40, beigebrachten Gründe dafür, dass es sich hier um Übernahme einer ursprünglich babylonischen Vorstellung handle, — und zwar speziell die vom Kampf Marduks gegen Tiamat —, sind so triftig, dass diese Erklärung des dunklen Gegenstandes jedenfalls jeder andern vorzuziehen sein dürfte. Aber auch hier kommt das, was soeben über Entlehnung mythischer Vorstellungen gesagt wurde, in betracht. Rahab ist vielfach gar nicht mehr als ein Ungeheuer nach Art des von Marduk besiegten zu erkennen, es ist deutlich Bezeichnung Ägyptens geworden, vgl. Jes. 51, 9f.; Ps. 87, 4 nach Jes. 30, 7. Für das Denken der biblischen Schriftsteller ist eben dies characteristisch, wie sehr die eigentlich mythischen Seiten des Gegenstandes abgestreift sind. Es kommt aber noch ein anderer nicht unwichtiger Gesichtspunkt hinzu. Die Vorstellung eines Gottes als eines siegreichen Kämpfers finden wir bekanntlich bei sehr vielen verschiedenen Völkern. Bezeichnend aber ist dabei, dass der Feind, gegen den der Gott kämpft und den er besiegt, meist eine ziemlich unbestimmte Grösse ist. Gott siegt einfach, — wie und was für ein furchtbarer Gegner es ist, den er zerschmettert, bleibt oft ganz unklar. Für das indogermanische Gebiet ist dies wohl allgemein anerkannt, vgl. nur die Ausführungen Oldenbergs, Veda,

S. 136 ff., und bes. die Anmerkung auf dieser Seite. Ihr entnehme ich auch das Citat aus Lang, (Myth, Ritual, and Religion I, 39): It is a common thing in most mythologies to find everything of value to man — fire, sun, water — in the keeping of some hostile power. Freilich sind wir nicht berechtigt, auf solche Analogieen von ganz anderen Gebieten allzu viel Gewicht zu legen, aber ganz ausser acht zu lassen ist die Parallele doch nicht, denn es ist anzunehmen, dass, wo von einem siegreichen Kampf eines Gottes die Rede ist, sei es nun Indra gegen Vṛtra, oder Marduk gegen Tiamat, u. s. w. sich ähnliche Züge wiederfinden werden. Dies letztere ist ja, was die Ausrüstung des Gottes anlangt, zu der stets das Gewitter die Motive gibt, vgl. Oldenberg, S. 134 ff., und Gunkel, S. 26. 108 ff., ganz offenbar. Ist nun in den Mythologieen, wo von einem Kampf und Sieg eines Gottes die Rede ist, gerade die Unbestimmtheit der Characteristik des Feindes das bezeichnende, — Vṛtra ist nach Oldenberg nur der für die Geschichte von einer siegreichen Schlacht unentbehrliche besiegte Feind —, so möchte es gewagt erscheinen, gerade aus den Beschreibungen des Feindes näheres über den Kampf zu schliessen, ja überhaupt den Character der besiegten feindlichen Macht eingehender festlegen zu wollen. Man wird zunächst geneigt sein, die Anwendung eines solchen allgemeinen Gesichtspunkts auf das semitische Gebiet grundsätzlich abzulehnen, da die Nüchternheit semitischen Denkens auch hier sich in besonders klaren Vorstellungen zeigen werde. Allein ist nicht der Thatbestand eben wirklich derartig, dass man über den Character des von Jahwe besiegten Ungetüms nicht recht klar wird? Es ist eine ziemlich vielgestaltete Grösse; wann und wo dieselbe in Erscheinung tritt, ist nicht genau zu erkennen; die Einmaligkeit ihrer Besiegung wird nicht streng festgehalten; besiegt wurde der Feind, wann, wie, wo ist Nebensache. Doch begünstigte die Anwendung dieser Idee auf das einmalige Factum der Führung durchs rote Meer natürlich die Anschauung, dass es sich nur um eine einmalige Thatsache handle.

Die Vorstellung von der Entstehung der Welt aber dürfte

in Israel eine ziemlich selbständige Entwicklung durchlaufen haben, da das Characteristicum der andern Gedankenreihe, der Kampf und Sieg Jahwes über Rahab und andere ähnliche Ungetüme, an den Stellen, wo von der Schöpfung die Rede ist, meist überhaupt nicht erwähnt wird, so vor allem Gen. 1 und 2, und wo beides nebeneinander sich findet, ist doch keine organische Verbindung der Gedankenreihen zu erkennen. Jahwes Sieg über Leviathan ist eine seiner Heilsthaten, Ps. 74, 13 ff., die Schöpfung der Welt eine andere daneben; dass sie und wie sie zusammengehören, ist nicht ersichtlich; ebenso Ps. 89, 10 ff. Und Deuterojesaia, der oft und mit besonderem Nachdruck von der Schöpfung der Welt durch Jahwe redet, setzt Jahwes Sieg über Rahab gerade nicht mit der Schöpfung, sondern mit der Errettung aus Aegypten in engere Beziehung, Jes. 51, 9 ff. Die beiden Dinge gehören für ihn gänzlich getrennten Gebieten an, und die gelegentliche Zusammenstellung beider in den genannten zwei Psalmstellen ändert daran nichts. Gerade diese Trennung aber, durch welche der Schöpfungsglaube in seiner Reinheit erhalten, die mythologisierenden Ideen von Jahwes Kampf mit Ungeheuern aber zu fremdartig sich ausnehmenden Überbleibseln gemacht werden, ist für den Einfluss der Religion auf das israelitische und jüdische Denken im ganzen bezeichnend.

5. Es würde uns zu weit von unserm eigentlichen Gegenstande abführen, wenn wir die verschiedenen Modificationen, die der Chaosmythus in Israel im einzelnen erfahren hat, näher ins Auge fassen wollten. Denn in ihnen allen handelt es sich um bestimmter ausgeprägte mythologische Gebilde, welche von der Phantasie eines andern Volkes geschaffen und in Israel nur seinem Geiste entsprechend umgestaltet, oder ihres mythischen Characters mehr und mehr entkleidet worden sind; es ist eine Aufgabe der Religionsgeschichte, näher zu zeigen, welche Züge etwa nur polemisch verwendet werden, welche unverändert übernommen worden sind, welche eine Umgestaltung erfahren haben, und nach welcher Richtung hin dieselbe erfolgt ist. Für die Auffassung der Natur lässt sich ihnen nichts entnehmen. Denn diese ist in Israel längst ihre eigenen

Wege gegangen, als während und nach dem Exil, teilweise auch schon früher, die assyrisch-babylonische Mythologie in ihrer ausgebildeten Gestalt mit dem israelitischen Denken zusammenstiess. Und was die frühere Zeit anlangt, wo auch schon Vorderasien mit babylonischen geistigen wie kulturellen Einflüssen durchsättigt war, so lässt sich bei dem Mangel an Nachrichten nichts darüber aussagen, wie weit etwa auch die Auffassung der Natur in Israel durch babylonische Ideen bestimmt worden ist. Die Thatsache bleibt bestehen, dass es zu einer wirklichen Nachempfindung der mythologisierenden Naturauffassung nicht gekommen ist. Wohl werden, wie wir sahen, die Dinge der umgebenden Aussenwelt als beseelte Wesen aufgefasst, auch das Meer macht unter ihnen keine Ausnahme, aber sie gewinnen weder Selbständigkeit noch Zusammenhang. Ihre Beseelung dient nur dazu, ihre Abhängigkeit von Gott als bewusste hinzustellen, abgesehen davon hat ihre Beseelung überhaupt keine Bedeutung. So bilden sie auch in keiner Hinsicht ein Reich unter sich, sie sind stets nur Glieder in der grossen Menge des Vielen, was als Kreatur von dem einen Schöpfer lebt, durch ihn gewirkt ist, ihn loben und preisen kann, seinem Gesetz gehorsam ist. Von dieser Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt aus, konnte das Judentum ohne Gefahr einzelne mythologische Gebilde gelegentlich dazu benützen, um auch an ihnen Jahwes Macht zu zeigen; aber die sonstige characteristische Naturauffassung mit ihrer eigentümlichen Naturbeseelung wurde dadurch nicht berührt; obendrein fehlt es ja, wie bemerkt, nicht an Spuren davon, dass auch diese übernommenen Gebilde umgestaltet wurden, namentlich dadurch, dass sie mit der Geschichte des Volkes Gottes zusammengebracht werden, (Rahab = Aegypten etc.).

6. Ganz analoge Erscheinungen finden wir auch in allen übrigen Gebieten der personificierenden Naturauffassung. Besonders wichtig ist für die Anschauungen auch Israels und des Judentums der Vorgang des Gewitters. Es gilt heutzutage vielfach für ausgemacht, dass Jahwe ursprünglich Gewittergottheit sei. Allerdings kann darüber kein Zweifel bestehen,

dass auch die Hebräer wie alle Völker im Gewitter die Nähe Gottes besonders lebhaft empfunden haben. Aber die Gefühle der Furcht, der spannenden, bangen Erwartung, des staunenden Schreckens u. s. w., verbinden sich, wie bekannt, mit der reinsten und erhabensten Gottesvorstellung ebenso gut wie mit der niedrigsten und primitivsten. All das ist hier nicht näher zu untersuchen, es handelt sich vielmehr um die Auffassung des Naturvorgangs selbst. Die entscheidenden Merkmale derselben sind leicht aufzuzählen.

Zunächst wird bekanntlich vielfach vom Donner als von der Stimme Jahwes geredet; so z. B. II Sam. 22, 14. 16; (= Ps. 18, 14. 16); Jes. 30, 30; 66, 6; Jer. 10, 13; Ps. 29, 3 ff.; 46, 7; 68, 34; 77, 19; Hi. 26, 14; 37, 2. 4; 38, 34; vgl. auch Hi. 40, 9, ferner Am. 1, 2; Joel 4, 16, (über Ez. 1, 24; 10, 5 etc. s. u.), u. s. w. Donnerschläge sind „Stimmen", (קוֹלוֹת, cf. Stade, Gesch. I, S. 442). Diese Vorstellung, dass der Donner die Stimme Gottes sei, ist so allgemein, vgl. Pott, Z. f. Vps. III, 205 ff. 342 ff., (s. auch VII, 313), und so nahe liegend, dass niemand geneigt sein wird, sie auf Entlehnung von anderem Gebiete zurückzuführen.

Sehr mannigfach wird das Wolkendunkel aufgefasst; die Wolken erscheinen allgemein als der Ort, an dem sich Jahwe befindet, vgl. z. B. Ex. 19, 9 ff. etc., bestimmter als seine Hülle, Ps. 18, 12; II Sam. 22, 12; Ps. 97, 2; Hi. 22, 14; 26, 9 etc.; vgl. Threni 3, 44; sodann als sein Zelt, Hi. 36, 29; als der Boden seiner Füsse, II Sam. 22, 10; Ps. 18, 10; als der Staub unter seinen Füssen, Nah. 1, 3; als sein Thron, Hi. 26, 9; als sein Gefährt, II Sam. 22, 11; Ps. 18, 11; Jes. 19, 1; Hab. 3, 8; Ez. c. 1, vgl. v. 26; 10, vgl. v. 19; Ps. 104, 3 etc.; als seine Wohnung, I Rg. 8, 12; II Chr. 6, 1; Ps. 104, 3, cf. Ps. 80, 2 etc.

Alle diese Vorstellungen stammen aus dem unmittelbaren Eindruck des Naturvorganges; ihre Form bestimmt sich nach schon vorhandenen Bewusstseinselementen, welche auf die Naturerscheinung übertragen werden und sich mit ihr verbinden. Die Gottheit selbst hat zu allen ziemlich die gleichen Beziehungen, mag nun mehr das Verhüllen, oder das Getragenwerden, oder allgemein der Ortsbegriff hervorgehoben sein.

Nicht minder mannigfaltig ist die Anschauung der Blitze, die das Dunkel plötzlich erhellen; sie sind Gottes Pfeile, II Sam. 22, 15; Ps. 18, 15; Hab. 3, 11; Ps. 77, 18; oder das Blitzen seines Speeres, Hab. 3, 11; Feuerkohlen des ihn umgebenden Feuers, II Sam. 22, 9. 13; Ps. 18, 9. 13; Feuer, das aus seinem Munde geht, II Sam. 22, 9; Jes. 30, 27. 33; Ps. 18, 9; 50, 3; sind Gottes herabfahrender Arm, Jes. 30, 30; sie sind für den Regen da, d. h. sie bahnen dem Regen einen Weg, Jer. 10, 13; sind Licht, gegen die Widersacher entsendet, Hi. 36, 32; 37, 3 —, vielleicht wurden sie auch als Schlangen, (Seraphim), aufgefasst, worüber nachher.

Neben Wolken, Donner und Blitz pflegt zumal auch der das Gewitter begleitende Sturm die Phantasie anzuregen. Der Sturm ist einesteils der Odem Gottes, der aus seinem Munde hervorbraust, vgl. Hi. 37, 2, oder das Schnauben der Nase, II Sam. 22, 16; Ps. 18, 16, vgl. v. 9; Hi. 9, 17; Rauch seines Feuerodems, Ps. 18, 9 etc., zugleich aber erscheint der Sturmwind auch als das Gefährt, dessen Fittiche Jahwe benützt, um durch die Luft einherzufliegen, vgl. Sach. 9, 14; Ps. 104, 3; u. s. w.

Von diesen Spuren einer eigentümlich personificierenden Auffassung der Naturerscheinungen sind wohl zu unterscheiden alle die häufig wiederkehrenden Ausdrücke, welche nur die Naturvorgänge als solche auf die göttliche Ursache zurückführen, sie als von Gott gewirkt hinstellen wollen; so z. B. wird natürlich gesagt, dass Gott das Gewitter errege, dass er donnern lasse, Joel 2, 11; Wolken heraufziehen lasse, Jer. 10, 13; Ps. 135, 7; Blitze schleudere, und den Wind aus seinen Vorratskammern entlasse, ibd.; Ps. 144, 6; cf. Jes. 29, 6 u. s. w. Diese Herleitung der Naturereignisse aus Gottes Willen und Wirkung ist vom Boden der alttestamentlichen religiösen Anschauung aus selbstverständlich und braucht daher auch hier nicht weiter berücksichtigt zu werden, als sie für die Gestaltung der Naturanschauung selbst von Einfluss geworden ist.

Nehmen wir den dargestellten Thatbestand als Ganzes zusammen, so fällt zunächst auf, wie gering die eigentlich mythologische Ausgestaltung ist im Verhältnis zu der Lebhaftigkeit des Eindrucks, den das Naturereignis hervorruft.

Grossartigkeit der Beschreibung, Pathos des Ausdrucks kann man den Schilderungen wahrlich nicht absprechen, aber bei aller Empfänglichkeit für die Gewalt des Naturereignisses, bei aller Fähigkeit, dem Eindruck auch den entsprechenden Ausdruck in der Sprache zu verschaffen —, zu einer wirklichen Ausgestaltung selbständiger mythologischer Gedankenkreise ist es nicht gekommen. Was daran hinderte, war die Auffassung Gottes selbst; die Reinheit und Exclusivität der specifisch religiösen Vorstellungen, welche keine Verbindung mit mythologischen Gedanken eingehen. Im einzelnen ist vor allem folgendes characteristisch:

a. Die einzelnen Teile des Naturvorgangs, welche nach Analogie näherliegender Vorstellungen, (Stimme, Wagen, Pfeil, Haus, Zelt etc.), aufgefasst werden, bleiben auch vereinzelte Vorstellungen; sie schliessen sich nicht zu einem in sich abgeschlossenen Ganzen zusammen. Dies steht im Einklang mit dem, was über die Auffassung der Aussenwelt im allgemeinen gesagt wurde. Man bekommt nicht eine näher ausgeführte Darstellung eines Ganzen, das sich harmonisch zusammensetzte, sondern die angeregten Vorstellungen sind vielfach heterogen. Die Wolken können als Kleid, als Wohnung u. s. w. gefasst werden, ohne dass die übrige Deutung dazu stimmte. Auch sind die Auffassungen oft nur vereinzelte, und wird meist rasch vom Bild in die Sache, von der mythologisierenden Vorstellung in die Wirklichkeit übergegangen.

b. Keine der Vorstellungen, welche durch die personificierende Auffassung angeregt werden, hat irgendwie Gott gegenüber Selbständigkeit. Bei andern Völkern erscheint die Gewitterwolke als der Feind Gottes, den er besiegt, so z. B. ursprünglich bei den Ariern, vgl. Oldenberg, Veda, a. a. O.; Baudissin, Studien zur sem. Religg. I, S. 265. 284. 291; v. Orelli, Allg. Religg., S. 409. Hier dagegen ist alles auf Gott orientiert, Sein Kleid, Sein Odem, Sein Gefährt, Sein Pfeil etc. etc.: der ganze Vorgang ist nur Erscheinung Seiner Herrlichkeit, und es wird personificiert, nur weil er selbst anthropomorphisch gefasst, oder mit anthropomorphen Attributen ausgestattet wird. Bezeichnend ist jedoch hiebei, wie sehr

Gott selbst von dem concreten Vorgang und den concreten, dadurch erweckten Vorstellungen abgeschieden ist. Wo von seiner Gestalt die Rede ist, wird sie nur unvollständig beschrieben, nur die Säume gleichsam: je weiter von ihm, desto genauer und concreter werden die Vorstellungen, desto mehr erscheinen sie menschlicher Auffassung zugänglich.

c. Die Ausdrücke, welche man in den angeführten Stellen nach Analogie anderer Erscheinungen für Rudimente mythologischer Vorstellungen halten könnte, machen durchweg den Eindruck von Augenblickserzeugnissen. Ein eigentlicher Gewittermythos lässt sich m. E. nirgends feststellen; die pathetische Beschreibung sieht aus, als sei sie aus dem unmittelbaren Eindruck des Naturereignisses entstanden, wenn auch der Donner als Stimme Jahwes, die Wolken als sein Gefährt, (vielleicht die Blitze als seine Pfeile), und der Wind als sein Odem feststehende Züge der Beschreibung geworden zu sein scheinen. Sie kehren häufig wieder, bedürfen aber keiner anderen Erklärung als der aus der unmittelbaren Anschauung des Naturvorgangs. Die Sprache scheint auch hier wie sonst bei den Semiten zur Erzeugung oder Ausgestaltung mythologischer Vorstellungen in keiner Weise von Einfluss gewesen zu sein.

7. Vorstellungen, welche wirklich ihrem Ursprung nach auf mythologische Naturauffassung zurückgehen, haben wir vielleicht in den Cherubim und Seraphim vor uns, wenn die ersteren, wie vielfach angenommen wird, auf die theriomorphe Auffassung der Gewitterwolke, die letzteren auf die des Blitzes als einer Schlange zurückgehen. Beide Vorstellungen sind nicht auf hebräischem, sondern jedenfalls auf semitischem Gebiet entstanden. Die Cherubim gehören vielleicht einem noch grösseren Zusammenhang an, vgl. Dillmann, Altt. Theol., S. 92. 327 f. etc.; Wellhausen, Prolegg[3], 318. Übrigens gehen bei ihnen, wie bekannt, im A. Test. zwei Gedankenreihen neben einander her, die im weiteren auch mit einander verbunden auftreten; nämlich 1. die Vorstellung von Wächtern des heiligen Gottesorts, 2. die Vorstellung von Trägern der göttlichen Herrlichkeit; vgl. Bertholet, Hesekiel, S. 59 f.

Die zweite Vorstellung, wonach die Cherubim der Wagen, Boden u. s. w., der göttlichen Herrlichkeit sind, stammt, wie gesagt, vielleicht aus dem Gewitter, was an einigen Stellen, namentlich Ps. 18, 11; II Sam. 22, 11; Jes. 19, 1; Ps. 104, 3, noch zu erkennen ist; sie ist bei Ezechiel verbunden mit Formen, die aus der ersten entlehnt sind. Wächter sind die Cherubim Gen. 3, 24: die ausgebildete Symbolik Ezechiels ruht bekanntlich auf babylonischen Anregungen. Die Eigenart der vier Tiere stammt aus astronomischen Beobachtungen, näher aus der Stellung, die die Sonne zu Beginn der vier Jahreszeiten in den Zeichen des Tierkreises einnimmt; vgl. Reuleaux, Über Sinnbilder aus dem Formenschatz der bildenden Künste, Westermann, D. Monatshefte, Bd. 83, Okt. 1897, S. 58 ff. 169. Die Cherubim als Symbole göttlicher Gegenwart, so z. B. im Tempel, gehören eher zur ersten Gedankenreihe. Innerhalb der alttestamentlichen Schriften haben die Seraphim ihren etwaigen naturmythologischen Character gänzlich verloren, Jes. 6, 2 ff. sind sie durchaus in menschlicher Gestalt gedacht; die Cherubim denselben zum grössten Teile abgestreift. Was sich noch mythologisierendes daran erhalten hat, berührt im Ganzen der sonstigen Anschauungen fremdartig, für die Eigenart des israelitischen und noch mehr des jüdischen Denkens ist auch hier die Umgestaltung, die Entkleidung und Beseitigung der mythologischen Züge bezeichnend. Dieselbe geschieht einmal dadurch, dass die Naturgrundlage zurücktritt, sodann dadurch, dass an Stelle der theriomorphen allmählich mehr und mehr die anthropomorphe Auffassung tritt, (so z. B. bei den Seraphim); oder es tritt an Stelle der unmittelbaren Auffassung reflectierende, verstandesmässig alles Einzelne ausgestaltende Symbolik, (so bei Ezechiel). Diese Umstände vereint machen es nahezu unmöglich, über die solchen Vorstellungen zu grunde liegende Naturanschauung etwas näheres auszusagen.

Sehr unklar sind auch die Vorstellungen, auf welche die Erwähnung des Cherubs, Ez. 28, 11 ff., zurückgeht. Hier sind fremdartige, wohl sicher babylonische mythologische Vorstellungen absichtlich in weiterem Umfange übernommen und in

einer dem Zusammenhang entsprechenden Weise benützt. Die Ausscheidung derselben ist schon deswegen nahezu unmöglich, weil fortwährend die Darstellung durch die Schilderung der Stadt Tyrus und ihres Königs, wie sie sich unter dem Eindruck der vorliegenden Wirklichkeit gestaltete, bestimmt wird; vgl. v. 16a. 17. 18a etc. Das Motiv des plötzlichen Sturzes, angewendet auf einen hochmütigen König, finden wir auch in der bekannten Stelle Jes. 14, 9 ff. v. 12. Mit Gen. 2. 3 berührt sich jedoch Ez. 28 weit näher, vor allem ist an den Zusammenhang mit der Schöpfung 28, 13b, das ausdrückliche, ich hatte dich bestellt, 14a — der König von Babel, der helle Morgenstern, trachtete selbst von sich aus in die Höhe auf den Versammlungsberg zu kommen, Jes. 14, 13 —, die Fehllosigkeit am Schöpfungstage v. 15, den Terminus Eden, Gottesgarten, zu erinnern. Aber doch kann sich Ezechiel nicht an Gen. 2. 3 allein angelehnt haben; die Art der Verschuldung ist ganz anders geschildert: nicht Trachten nach höherem Wissen oder irgend einer Form von Gottähnlichkeit stürzt den König von Tyrus, sondern nur die Unfähigkeit, den Glanz, der ihm von Gott selbst geschenkt war, zu ertragen; dabei wirkt die Beschreibung des wirklichen Tyrus und seiner Sünden, (Handel, Ungerechtigkeit, Bedrückung), bestimmend ein; ebenso ist eigentümlich die Combination des Gartens mit dem Götterberg: — sie könnte vielleicht auf Ezechiel selbst zurückgehen, der dann eine neuere mythologisierende babylonische Vorstellung mit der schon längst bekannten vom Paradiesesgarten verbunden hätte —, nicht minder sind singulär die feurigen Steine, bei denen doch wohl an eine Art feurigen Wall um den Göttersitz, — von dem vielleicht die ihn umzuckenden Blitze, cf. Gen. 3, 24, ausgehen —, gedacht ist. Ziemlich allgemein anerkannt scheint jetzt zu sein, dass der König von Tyrus nicht selbst als Cherub bezeichnet sein kann, d. h. dass v. 14a und 16b die betreffenden Ausdrücke verdorben sind. In v. 16 ist ziemlich deutlich und nach dem sonstigen Character der Cherube naheliegend, dass der Verstossene, Vertriebene, auch von den Cheruben vertrieben wird, dass diese als Vollstrecker des göttlichen Ratschlusses erscheinen. Daher hat die von Bertholet,

Hesekiel, 150, vorgeschlagene Änderung in יְאַבְּדֵךְ כְּרוּבֵי סוֹכֵךְ viel für sich, wenigstens für die beiden ersten Worte. Danach scheint auch v. 14 von der Stellung des Königs von Tyrus inmitten der Bewohner des Götterbergs die Rede zu sein. Nur möchten wir vermuten, dass bei סוכך hier an סך Zelt, Hütte, Wohnung, auch von Tempel, (Thren. 2, 6), gebraucht, zu denken ist: סוּכֵּךְ[1]) אֶת כְּרוּבֵי מִשְׁחָה, „Bei den Cheruben . . . . . war deine Wohnung". משחה heisst freilich nur Salbung, mit Salbungscheruben ist nichts anzufangen; wenn nicht die 3. pers. Perf. Qal fem. irgend eines gänzlich verdorbenen Wortes in der Form zu suchen ist, so mag mit allem Vorbehalt an das assyrische משח und mišḫu, Glänzen, Blitzen, vor allem von Sternen gebraucht, erinnert werden. In v. 16 ist die Verschreibung des ד zu כ in סוכך dann um so begreiflicher. Nur um wenigstens eine Vermutung zu äussern, wird dieses bemerkt. Möglich wäre es natürlich, auch in v. 16 mit geringer Änderung: „und es zerstören Cherube deine Wohnung aus den Feuersteinen hinweg" zu lesen, (וַיְאַבֵּד כְּרוּבִים סוֹכֵךְ), aber etwas bestimmtes ist nun einmal nicht auszumachen. In den ersten Versen wird der König von Tyrus als ein Siegelring bezeichnet werden sollen; da dieses Bild gerade von Königen und gerade in dieser Zeit mehrfach gebraucht wird, vgl. Jer. 22, 24; Hagg. 2, 23, ist kaum ein genügender Grund vorhanden, von diesem Vergleich zu gunsten eines gänzlichen non liquet abzusehen. Dass dieses Bild sehr bald verlassen wird und später nicht wieder erscheint, ist durchaus nicht auffallend. Tabnit^{h}, (so, nicht תכנית ist zu lesen, vgl. Cornill), wird wie die Ausdrücke 13 b α terminus techn. sein, vielleicht den (mit gefassten Edelsteinen besetzten) zum Zweck des Siegelns mit einem erhabenen Bildchen, vgl. tabnit^{h} als Modell, II Kg. 16, 10; Ex. 25, 9. 40 etc., versehenen Siegelring bezeichnen. Doch kommen wir nicht über Vermutungen hinaus. Namentlich ist es, aufs Ganze gesehen, nicht möglich, die eventuell übernommenen mythologischen Vorstellungen von dem, was an israelitische Anschauungen anknüpft, und beides von dem, was auf Ezechiel

[1]) Zur Schreibung vgl. Ps. 76, 3.

besonders zurückgeht, zu unterscheiden. Zum Ganzen vgl. die Commentare von Smend, Keil, Bertholet, v. Orelli und Cornills Ezechiel.

Es ist immerhin eigentümlich, dass solche und ähnliche Anspielungen offenbar verständlich gewesen sein müssen. Wieweit die darin berührten Vorstellungen wirklich im Volke lebendig waren, wieweit über den gewöhnlichen Anschauungskreis in fremdes Gebiet übergegriffen wurde, ist im einzelnen natürlich nicht festzustellen. Je mehr wir den semitischen Orient des Altertums wie in den Sprachen so auch in den Anschauungen als eine Einheit kennen lernen, je mehr der beherrschende Einfluss der babylonischen Kultur dabei immer deutlicher zu tage tritt, desto einzigartiger erhebt sich auf diesem Hintergrunde die Litteratur des Volkes Israel. Sie lässt uns nur in wenigen gelegentlichen Andeutungen hindurchschauen auf das grosse Gebiet allgemeiner oder doch weit verbreiteter vulgär-vorderasiatischer Anschauungen, Andeutungen gerade deutlich genug, um den Zusammenhang zu erkennen, aber überall nur Spuren, die durch einen gänzlich verschiedenen, höheren und reineren Geist zurückgedrängt sind.

XII. Kapitel.

Fortsetzung und Schluss.

1. Zu der Naturmythologie können auch die wenigen Spuren von Sternmythen gerechnet werden, welche in poetischen Büchern, namentlich bei Hiob, gelegentlich gestreift werden. Gerade in diesem Punkte kehren besonders deutlich die Erscheinungen wieder, welche uns auch sonst schon begegnet sind. Alle wirklich mythologischen Vorstellungen von Gestirnen, ihrem Lauf und ihren Veränderungen, sind, soweit sie sich überhaupt finden, nicht etwas specifisch hebräisches, sondern weisen auf weit älteren Ursprung zurück und gehören gemeinsam einem viel grösseren Kreise an. Dies gilt z. B. von der Auffassung der Sterne als der Augen Gottes, woraus sich umgekehrt die symbolische Andeutung von Sternen durch Augen von selbst ergibt, vgl. Gunkel, a. a. O., zu Sach. 3, 9;

4, 10, S. 125; Reuleaux, a. a. O., S. 170 u. vgl. Ez. 1, 18; 10, 12; ebenso von der Vorstellung des Drachen, der die Sonne verfolgt, Hi. 3, 8, vgl. Dillmann z. St., von Orion, dem „Thoren", der an den Himmel gebannt ist, dessen Bande gelockert werden können, Hi. 38, 31; 9, 9; Am. 5, 8; [Jes. 13, 10], und den übrigen gelegentlich genannten Sternnamen. Ebenso ist über den Mythus zu urteilen, der nach Gunkel, a. a. O., S. 132 ff., der bekannten Geschichte vom Fall des Königs von Babel, des Morgensterns, Jes. 14, 12–14, zu grunde liegt; siehe gleich unten.

Wir wissen, wie sehr zu Zeiten Israel dem Dienst der Gestirne sich ergab, vgl. schon Amos 5, 26, wie sehr namentlich der assyrische Gestirndienst in Jerusalem eine bereitwillige Aufnahme fand, vgl. II Kg. 21, 5; 23, 5 ff.; Jer. 7, 17 ff.; 44, 16 ff.; Ez. 8, 16 ff. u. s. w.; wir sehen aus Hi. 31, 26 f. noch, wie stark die Versuchung zu solchem Dienst empfunden wurde. Aber ebenso stark war, wie bekannt, auch die Reaction gegen solche Neigungen; sie wirkte auch auf die Vorstellung von den Gestirnen im allgemeinen ein, und ohne Zweifel hängt es mit dem Kampf gegen die religiöse Verehrung der Gestirne zusammen, dass die mythologisierenden Anschauungen bis auf so wenige geringe Spuren zurückgedrängt worden sind. Wo die Gestirne ausserdem noch als beseelte Wesen erscheinen, haben wir nur die oben an vielen Beispielen gezeigte gewöhnliche Naturbeseelung vor uns, die für die alttestamentliche Naturauffassung überhaupt characteristisch ist. Die Sterne erscheinen als beseelte Wesen, um Gott zu loben, Hi. 38, 7; Ps. 148, 3; um seine überragende Heiligkeit noch heller erscheinen zu lassen, weil sie vor seinen Augen nicht rein zu achten sind, Hi. 25, 5; cf. 15, 15; um, wie Sonne und Mond, sein Gebot gehorsam zu befolgen, cf. Jes. 40, 26; Hi. 9, 7; Ps. 104, 19; 147, 4 etc.; um sich zu schämen, wenn er das Gericht über die Welt bringt, Jes. 24, 23, u. s. w. Nicht ganz ebenso wird von dem so oft abgöttisch verehrten Himmelsheer geredet, (wo nämlich deutlich die Sterne, nicht die Gott umgebenden Wesen göttlicher Art gemeint sind wie z. B. Ps. 148, 2; I Kg. 22, 19 u. s. w.); doch vgl. Jes. 40, 26; 45, 12; 24, 21.

Näher an eine mythologische Anschauung streift das Kämpfen der Sterne von ihren Bahnen aus im Deboralied, Ri. 5, 20. In Ps. 19, 5 ff. ist durch den Vergleich, der an Stelle der Personificierung des verglichenen Gegenstandes selbst getreten ist, alles Mythologische abgestreift. Zum Ganzen vgl. auch Riehm, Hdw.[2], Art. „Sterne", S. 1572 ff.

Über die dürftigen Spuren einer Personification der Morgenröte, (Flügel Ps. 139, 9; Wimpern Hi. 3, 9; 41, 10; Sohn der Morgenröte, vielleicht nur bedeutend: der so schnell vergeht wie die Morgenröte, morgenrotartig verschwindet, Jes. 14, 12), vgl. Baethgen, Studien, S. 176.[1])

Wie sehr das Wiedererwachen der Natur im Frühling, ihr Ersterben im Winter das Empfinden auch des Volkes Israel berührte, sehen wir an den schönen Schilderungen des Hohenliedes, vgl. Cant. 2, 11 ff.; 6, 11; 7, 13; dass der Sinn des Volkes der mythologischen Bearbeitung dieser Naturvorgänge nicht durchaus ablehnend gegenüberstand, zeigt der Eifer, mit dem die Frauen Jerusalems dem Dienst des babylonischen Tammuz sich ergaben, Ez. 8, 14, vgl. Baudissin, Studien zur sem. Religionsgesch. I, 35. 300 f.; PRE.[2] XVIII, 291 ff. (Ryssel). Aber auch hier hat die Reaction der von den Propheten vertretenen Religion mit der Bekämpfung und schliesslichen Unterdrückung des fremden Cultes auch die mythologisierende Auffassung des Naturvorgangs zurückzudrängen vermocht.

2. Keinesfalls gehört in den Bereich der Naturmythologie der Kreis von Vorstellungen,[2]) der sich im ganzen semitischen Orient des Altertums an die Vorstellungen vom Ort der Toten anknüpft. Es kann hier ununtersucht bleiben, was der Name Scheol ursprünglich bedeutet hat, und wie die Scheolvorstellung bei den Hebräern entstanden ist. Zwar finden wir

---

[1]) An der Stelle Hi. 38, 12 haben wir die gewöhnliche altt. Anschauung vor uns: Gott gebietet den Naturdingen, weist dem Morgenrot seinen Ort an; vgl. oben.

[2]) Ausgenommen vielleicht ist die Vorstellung, dass das Land der Toten im Westen liege, (nach dem Untergang der Sonne geschlossen), wie von den Babyloniern angenommen wurde.

an einigen poetischen Stellen des A. Test. die Scheol selbst wie ein lebendes Wesen personificiert; so vor allem Jes. 14, 9: wie der König von Babel herabkommt, gerät sie in Erregung seinem Kommen entgegen, sie stört um seinetwillen die Schatten auf, sie macht aufstehen alle Könige der Erde. Ausserdem ist mehrfach von ihrem Rachen, Jes. 5, 14; Ps. 141,7; cf. Prov. 1, 12, und ihrer Gier, (nephesh), Jes. 5, 14; Hab. 2, 5; cf. Prov. 27, 20; 30, 16 die Rede, einmal auch von einem Bunde mit ihr, Jes. 28, 15. 18. Aber diese poetische Personification, von dem Inhalt der Scheolvorstellung selbst wohl zu unterscheiden, hat mit Mythologie gar nichts zu thun. Auf die inhaltliche Verwandtschaft der babylonischen Vorstellungen vom Ort der Toten mit den hebräischen, vgl. A. Jeremias, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, ps.; derselbe, Hölle und Paradies, S. 4 etc., brauchen wir hier nicht näher einzugehen, ebensowenig darauf, wie wenig sich in der alttestamentlichen Litteratur von der mythologischen Ausgestaltung findet, welche diese Ideen in Babylonien erfahren haben. Die Personification der Scheol an den oben angegebenen Stellen ist nur psychologisch interessant, insofern wir auch hier sehen, wie in der affectvollen Rede alles von selbst als beseelt und lebend, fühlend, empfindend gedacht wird, und wie wenig diese momentane Beseelung zu einer bleibenden selbständigeren mythologischen Vorstellung geführt hat.

Wir finden in der Auffassung der Naturerscheinungen dieselben psychischen Vorgänge wie bei den übrigen Semiten und vielen andern Völkern. Führten sie sonst überall zu einer mehr oder weniger je nach Begabung ausgestalteten Mythologie, so hier zu ganz eigenartig, sonst nicht wieder vorkommenden Erscheinungen, indem die mythologisierende Auffassung im Gegensatz zur Mythologie verwendet wird. Die Natur wird beseelt, wird personificiert, die Erscheinungen werden anthropomorphisch aufgefasst, aber nicht bloss unbeschadet der reinen Auffassung der Einzigkeit und Geistigkeit Gottes, sondern gerade in Beziehung auf ihn, zu seiner bewussten Verherrlichung. Diese Naturbeseelung erscheint so

unmittelbar und ursprünglich und wird so allgemein auf alle Dinge ausgedehnt, dass auch ihr Ausdruck in den wenigsten Fällen als Überrest ausgebildeterer mythischer Vorstellungen, die von auswärts übernommen wären, anzusehen sein wird. Vielmehr handelt es sich um Ansätze zu einer mythologisierenden Auffassung, welche in eigentümlicher Weise eingeschränkt und in andere Richtung gelenkt werden. Wo mythologische Anschauungen übernommen werden, werden sie dem Geiste der Religion entsprechend umgestaltet.

Die Naturbeseelung des A. Test. ist einzigartig; sie bestimmt auf lange hinaus die dichterische religiöse Sprache. Auch auf dem Gebiet der Naturanschauung erkennen wir die Einzigartigkeit der Religion Israels.

3. Mit diesen und schon den Ausführungen des letzten Kapitels haben wir dem Gang der Untersuchung insofern vorgegriffen, als bereits mehrfach von dem Einfluss der den Israeliten eigentümlichen Religion auf die Geschichte ihrer Naturauffassung die Rede gewesen ist. Überblicken wir dieselbe nunmehr im ganzen, so können wir auch der Frage nach der Phantasie der Semiten und speziell der Hebräer näher treten. So geläufig und vielverbreitet die Redensart von „orientalischer Phantasie“ ist, wobei zwischen semitischen und arischen Völkern gewöhnlich gar kein Unterschied gemacht wird, so allgemein ist unter den Fachgelehrten die Anschauung, dass den Semiten insgesamt wirkliche Phantasie abzusprechen sei. Vgl. Rénan, langues sémitiques[4], S. 7; Sprenger, Leben Muhammeds I, 246 (nicht 446): „beim Araber gewinnt selten die Phantasie das Übergewicht über die Urteilskraft“. Nach v. Orelli, Allgem. Religionsgeschichte, S. 264, gehört „Mangel an Einbildungskraft“ zur (negativen) Anlage der Semiten; vor allem vgl. E. Meyer, Gesch. des Altertums I, S. 208, Anm. 1.

Natürlich haben wir es auch hier nicht mit der Phantasiebegabung und Phantasiethätigkeit der Semiten im allgemeinen zu thun, sondern mit der bestimmten Frage, wieweit die Auffassung der Aussenwelt eine phantasievolle ist oder nicht. Es ist klar, dass man unter Phantasie nicht etwa, wie oft geschieht,

die allgemeine Neigung, in bildlichen Ausdrücken zu reden, u. dgl., verstehen darf, die als solche —, soweit sie vorhanden ist —, in ganz andern Zusammenhang gehört, vgl. oben Kap. IV; wobei die Frage noch ganz offen bleibt, wieweit solche Bilder oder Vergleiche u. s. w. auf Phantasiethätigkeit zurückgehen oder nicht. Ebenso ist, worauf E. Meyer, a. a. O., aufmerksam macht, der Glaube an Geister, die in der Wüste hausen, an Nachtgespenster und derartiges, desgleichen Totenbeschwörungen, Zaubereigebräuche u. s. w., wogegen im alten Israel gekämpft werden musste, kein Zeichen von Phantasie; es fragt sich vielmehr auch hier, ob die Phantasie des Volkes mit solchen dunklen Vorstellungen etwas anzufangen weiss, ob es zu einer Gestaltung, zu einer wirklichen Ausführung durch die Phantasiethätigkeit kommt oder nicht.

In Wirklichkeit aber beruht die Thätigkeit der Phantasie auf den mannigfach wechselnden und verschieden sich gestaltenden Verbindungen von Vorstellungselementen, welche ihrerseits wiederum neue Gestaltungen hervorbringen. Voraussetzung ist somit eine gewisse Leichtigkeit der Übertragung von Elementen einer Art auf Vorstellungen anderer Art und rasche Übergänge verschiedener Vorstellungen. Demgegenüber sahen wir zunächst, (Kap. V f.), wie gerade das Gegenteil von alledem sich als eine bestimmte Eigentümlichkeit zunächst des hebräischen Denkens und Vorstellens herausbildet: nämlich die energische Consequenz im Festhalten eines einmal festgelegten Characteristicums, die einseitige Betonung desselben und Vertiefung in einzelne Seiten statt der Auffassung des Ganzen. Schon die Sprache regte durch ihr Festhalten am ursprünglichen Wortsinn, der, immer wieder in derselben Weise erkennbar, dieselbe eine Seite an dem bezeichneten Begriff hervorhebt, nicht zur Phantasie an, resp. ist ein Zeichen, wie combinierende Phantasiethätigkeit dem Character der Semiten fernliegt.

Es scheint zwar, als ob dem Gesagten die reiche Entfaltung der Naturbeseelung und die Ansätze zu mythologischen Vorstellungen, von denen im letzten Kapitel die Rede war, widersprächen. Kann man behaupten, dass es dem Dichter

des Buches Hiob an Phantasie fehle? Allein wir sahen ebenda auch, welche Grenzen der alttestamentlichen Naturbeseelung durch andere geistige Erscheinungen gesteckt werden, und mit welcher Einseitigkeit sie daher behaftet ist. Es fehlt, so kann man etwa sagen, nicht an Spuren momentaner anschaulicher Phantasiethätigkeit, aber es kommt nicht zu selbständiger Ausgestaltung und plastischer Combination. Und ganz ähnlich verhält es sich mit den Rudimenten semitischer Mythologie. Das Vorhandensein derselben zeigt, dass Aufnahmsfähigkeit vorhanden war; wie hätte sonst die babylonische Mythologie von den semitischen Einwanderern in solchem Umfang übernommen werden und mit solcher Expansionskraft sich über das ganze semitische Vorderasien ausbreiten können? Aber je mehr die semitische Eigenart zu Tage tritt und sich ausgestaltet, desto mehr werden die mythologischen Vorstellungen vereinzelt, zurückgedrängt, verstandesmässig abgeblasst; je näher der Wüste, desto mehr verschwindet alles, was daran erinnert; die Semiten der Wüste haben in der Zeit, da sie historischer Kenntnis zugänglich sind, überhaupt nichts davon.

Im A. Test. aber sind es nicht sowohl semitische Rasseneigentümlichkeiten, als vielmehr der Geist der Offenbarungsreligion, der mythologische Conceptionen teils ausschloss, teils ihre Ausgestaltung hinderte, teils sie sich anzupassen wusste. Die strenge Verneinung jeglicher Art des Polytheismus, die Betonung der Nichtigkeit und Hinfälligkeit, überhaupt der Kreatürlichkeit alles Geschaffenen gegenüber dem Schöpfer, hinderte die Entstehung einer willkürlichen Mythologie und damit auch die Entfaltung etwa vorhandener Phantasiebegabung. Nur wo es gilt, die Kreatur dem Schöpfer gegenüberzustellen, da findet sich Anlass, in phantasievollerer Art von der Aussenwelt zu reden. Aber es sind nicht selbständige Phantasiegebilde, die dann auftreten, sondern die Dinge selbst, als einzelne, und nur ihre Beziehung zum Schöpfer, die im wesentlichen überall die gleiche ist, wird mannigfaltiger ausgesprochen. Zu Neubildungen in bunterer Zusammensetzung, zu irgend welcher Productivität in dieser Hinsicht, ist es nicht gekommen. Der Jude konnte, sozusagen, mit den mythologischen Gebilden,

die ihm von seiner heidnischen Umgebung dargeboten werden, nichts anfangen als ihre Nichtigkeit und Thorheit gegenüber Jahwes Wirklichkeit, Einzigkeit und Lebendigkeit hervorzuheben.

Nebenbei nur mag in diesem Zusammenhang daran erinnert werden, wie streng diszipliniert in Israel auch das religiöse Denken schon in verhältnismässig früher Zeit gewesen ist. Es gab freilich Zeiten des „Synkretismus" in kananäischer und später in assyrischer Form. Aber es ist schon dem allgemein semitischen Denken unmöglich, Attribute und Vorstellungen von Gottheiten mit solcher Freiheit und Ungebundenheit von dem einen Gott auf den andern zu übertragen, wie dies z. B. bei den alten Indern im ausgedehntesten Mass geschieht; vgl. Oldenberg, Veda, S. 98 ff. Die Art, wie hier Prädicate, welche für die geistige und religiöse Geschichte semitischer Völker von höchster religiöser und sittlicher Bedeutung waren, spielend verwendet werden, bis sie ganz farblose Formeln sind, so z. B. Schöpfung und Feststellung der Erde, der Säulen des Himmels, etc., Oldenberg, a. a. O., S. 99. 181 f. etc.), Prädicate, die bald dem, bald jenem göttlichen Wesen höheren oder niederen Rangs beigelegt werden ohne jeden Unterschied, — diese Art ist den Semiten überhaupt fremd. Was sich davon in der babylonischen Mythologie findet, ist schwerlich „semitisch". Wenn Jahwe gelegentlich die Attribute Baals zugeschrieben, ihm (als König) die Züge Molochs geliehen werden in Zeiten, welche der bessere Teil des Volks als Abfallszeiten brandmarkte, so ist das etwas ganz anderes als jenes unbestimmte Schillern in allen möglichen Farben, wie es für die ältesten Göttervorstellungen der Arier characteristisch zu sein scheint.

4. Denn in noch höherem Masse als bei den übrigen Semiten gilt das Gesagte, wie bekannt, auf dem Gebiete der hebräischen Litteratur, und für die geistige Entwicklung dieses Volkes, wo ein festes sittliches Wollen stets in zahlreichen Individuen wie im Gesamtgeiste der Nation gegen Willkürlichkeiten jeder Art ankämpfte. Dies an der Entwicklung der Gottesvorstellung im einzelnen zu zeigen, würde uns zu sehr

in das Gebiet der alttestamentlichen Religionsgeschichte führen, und ist auch an sich nicht nötig; es ist nur darauf hinzuweisen, wie sich auch hier wieder eine Erscheinungsform der allgemeinen geistigen Richtung und Eigenart zeigt. Dass dieselbe der Führung zum Monotheismus entgegenkam, ist bekannt, aber ohne eine wirkliche Führung wäre die monotheistische Gottesanschauung weder so klar ausgesprochen worden, noch in dem betreffenden Gebiete zur allgemeinen Überzeugung geworden. Daher kann man auch von einer Art Anlage zum Monotheismus bei den Semiten reden, vgl. die kurzen, aber treffenden Bemerkungen Orellis, Allg. Religionsgesch., S. 264, wofern man mit diesem Ausdruck nicht sagt, für die Semiten sei der Monotheismus naturnotwendige Folge dieser Anlage. Denn wir sahen, dass die Eigentümlichkeit semitischen Denkens, die dem Monotheismus entgegenkommt, erst im Laufe einer fortgeschritteneren Entwicklung, also gleichsam schon auf etwas höherer Stufe klar hervortritt. Wenn die Propheten protestieren gegen die beliebte Übertragung von Attributen oder auch nur dem Namen des Baal auf Jahwe, so ist das ohne Zweifel zunächst eine religiöse Erscheinung; aber sie hängt mit jenem allgemeinen characteristischen Zug aufs engste zusammen; sie entspringt, wenn auch nur zum geringeren Teile, ihm ebenso, wie sie ihn ihrerseits rückwirkend wieder stärken und befestigen musste.

Um nach dieser Abschweifung wieder zu unserm Gegenstande zurückzukehren, so mag weiter daran erinnert werden, dass wir freilich über die im Volke lebenden mythologischen Vorstellungen so gut wie gar nicht orientiert sind; und daher über die ursprüngliche Bethätigung und Äusserung der Phantasie des hebräischen Volkes nichts sicheres aussagen können. Nachdem für die Reinheit der monotheistischen Gottesanschauung nichts mehr zu fürchten war, sind im Judentum die buntesten mythologischen Vorstellungen in Massen wieder aufgekommen oder neu aufgetaucht. Es dürfte schwer möglich sein, die Fäden, welche hier alle zusammenlaufen, zu entwirren, eigenes und fremdes, früheres und späteres, wirklich populäre Anschauungen und vereinzelte abstruse Einfälle zu unterscheiden.

Characteristisch ist auch hier eine merkwürdige Mischung von verstandesmässiger Reflexion und ungeordneter Phantastik, das Fehlen jeglicher wirklichen Gestaltungskraft; lauter Mängel, welche um so schärfer hervortreten, als die Gegenstände, an denen sich das jüdische Denken erbaute und zermarterte, mehr und mehr der inneren Grösse entbehren.

Was die klassischen Erzeugnisse der hebräischen poetischen Litteratur anlangt, wie Hiob, Psalmen und prophetische Schriften, so kann man ihnen „anschauliche" Phantasie in bestimmten Grenzen nicht absprechen. Der hebräische Dichter vermag wohl in der Wolke ein Gefährt Jahwes, im Donner seine Stimme, im Regenbogen seinen Bogen zu sehen, er vermag Himmel und Erde, Berge und Meer, Abgrund und Tod als lebende Wesen zu fassen, aber er kommt nicht zu weiteren ausgestalteten Verbindungen solcher vereinzelter Ansätze, es fehlt die sog. „combinierende" Phantasie. Wo aber im Anschluss an fremde Vorbilder ein Versuch zu weiteren Combinationen gemacht wird, wie z. B. bei Ezechiel und in der späteren Apokalyptik, da kommt es nur zu phantastischen Compositionen von einzelnen Vorstellungen, nicht zu einem wirklichen Ganzen.

5. Es ist für die Auffassung der Natur im A. Test. bezeichnend, wie selten die Dinge der umgebenden Aussenwelt dem Menschen gegenüber als beseelte Wesen erscheinen.[1]) Der Mensch steht gleichsam nur neben ihnen, nur als ein Wesen mehr unter den vielen, die zum Gehorsam, zum Lobpreis, zur bewussten Verherrlichung des Schöpfers vorhanden sind: er ist sogar ein ziemlich geringes Glied innerhalb der grossen Zahl derselben, vgl. die Aufzählung in Ps. 104 und Hi. 38, 4 ff. Aber nur für diese besondere Beziehung verhält es sich so, — sonst steht der Mensch hoch über allen anderen geschaffenen Wesen. Über die Bedeutung dieser letzteren Thatsache wird im 5. Abschnitt noch zu reden sein. Hier ist nur darauf aufmerksam zu machen, wie wenig wir im

[1]) Dass dies ganz und gar nicht geschehe, ist, wie die oben angeführten Beispiele zeigen, zu viel gesagt.

A. Test. von dem Gefühl der Naturverwandtschaft finden, welches für die „Naturvölker" characteristisch ist. Ihnen erscheint ja die ganze Natur als eine Summe von lauter gleichartigen Dingen, sie fühlen sich nicht bloss ihren Göttern, sondern auch allen möglichen einzelnen Dingen der umgebenden Natur, vor allem den ihnen vertrauten Tieren, aufs engste verwandt. Den Spuren dieser und ähnlicher daraus entspringender Anschauungen auf dem Gebiet der heidnischen Semiten ist R. Smith, dem andere gefolgt sind, in seinem mehrfach erwähnten Buche über die Religion der Semiten nachgegangen. Aber es versteht sich von selbst, dass wir von der physischen Auffassung der Verwandtschaft zwischen Natur und Mensch oder gar zwischen Gottheit, Menschheit und Naturdingen innerhalb der alttestamentlichen Litteratur nichts finden; weder Abstammungs- noch Verwandlungsmythen, die eine derartige Auffassung verrieten, sind nachzuweisen; auf Gen. 19, 26 wird man sich in diesem Zusammenhang kaum berufen dürfen. Ebensowenig gibt es Spuren des auf solche Vorstellungen hindeutenden Werwolfglaubens, oder einer den Unterschied zwischen Tier und Mensch verwischenden Kunst. Was sich davon findet, ist durchweg bereits ausgebildet von Babylonien her übernommen und schon in uralten Zeiten vorderasiatisches Gemeingut geworden; in Israel vollends hat es eine völlige Ablehnung erfahren. Die Versuche, totemistische Anschauungen bei den Semiten als ursprünglich zu erweisen, haben selbst für das Gebiet der heidnischen Semiten nur sehr vereinzelt Beistimmung gefunden; was von derartigen Spuren aus der Litteratur des A. Test. beigezogen wird, will sich weder den vorausgesetzten Anschauungen recht fügen, noch nötigt es irgendwie sonst zur Annahme derselben.[1]) Dass die Anschauung des A. Test. von Totemismus soweit als nur möglich entfernt ist, ist ohnehin anerkannte Thatsache. Gerade das Gegenteil ist für die Litteratur des A. Test. characteristisch. Endlich ist nach dem bisher Ausgeführten auch keine nähere

[1]) Vgl. darüber Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels, Halle 1900, S. 245 ff.

Beweisführung mehr nötig dafür, dass man die Naturbeseelung des A. Test. nicht ins Feld führen kann, um das ehemalige oder noch dauernde Vorhandensein solcher und ähnlicher Vorstellungen bei den Hebräern zu erweisen. Von allem übrigen abgesehen, was hier nicht wiederholt zu werden braucht, so ist bei allen diesen Anschauungen, die sich bei Naturvölkern finden, das Moment vorhanden, dass das Tier oder die Pflanze u. s. w., aus irgend welchem Grunde mit wunderbaren, übernatürlichen, jedenfalls überlegenen Eigenschaften ausgestattet gilt. Man traut ihnen Dinge zu, die man sich selbst nicht zutraut, vgl. R. Smith, a. a. O., S. 87 f. [124], sieht sie als seinesgleichen an, es ist ein selbständiges Gefühl verwandtschaftlicher Zusammengehörigkeit vorhanden, und der Zusammenschluss mit einer Art von Tieren bedeutet gleichzeitig ein sich Abschliessen gegenüber einer andern. Die Naturbeseelung des A. Test. aber hebt nur für einen Augenblick den sonst erkannten Unterschied zwischen den beseelten persönlichen und den unpersönlichen oder unbeseelten Geschöpfen auf, um dem Schöpfer gegenüber die gleiche bewusste Abhängigkeit herzustellen, sie hebt für einen Augenblick die unpersönliche Welt zu der Höhe menschlichen Bewusstseins empor, sie macht dabei nicht den geringsten Unterschied zwischen den einzelnen Dingen. Im übrigen aber besteht ein überall gleichmässig festgehaltener Abstand zwischen der Welt des natürlichen Lebens und dem geistigen Gebiete.

Gleichwohl ist es zu viel gesagt, wenn man im A. Test. nur überall eine kalte fremdartige Stellung zur Natur ausgedrückt findet. Wir finden immerhin, unbeschadet des angegeben Unterschieds, einige Zeichen eines vertrauteren Verhältnisses zur Naturwelt, namentlich zur Tierwelt. Dieselben hängen aber wiederum so eng mit der specifisch religiösen Schätzung und Beurteilung der Aussenwelt zusammen, dass es thunlicher ist, erst im V. Abschnitt näher davon zu handeln.

IV. Abschnitt.

Die Auffassung des Geistigen.

XIII. Kapitel.

Die substantielle Auffassung geistiger Grössen.

1. Für die Auffassung der Aussenwelt ist es auf einer gewissen Stufe geistiger Entwicklung characteristisch, dass den Dingen der umgebenden Natur dasselbe oder ein ähnlich geartetes Leben zugeschrieben wird, wie es dem auffassenden persönlichen Subject eignet. Die Kehrseite zeigt sich bei der Auffassung des Geistigen, — im weitesten Sinn des Wortes gefasst —, und in dem Ausdruck, den die geistigen Vorgänge innerhalb und ausserhalb des Menschen in der Sprache gefunden haben, insofern wir in vielen Beziehungen das Geistige nach Analogie materieller Grössen aufgefasst und entsprechend ausgedrückt sehen. So z. B. oft in sehr grober Weise bei den Naturvölkern; vgl. Tylor, a. a. O., I, S. 446 ff.; Spencer, Sociologie, I, S. 214; Vierkandt, a. a. O., S. 253 f.; Oldenberg, Veda, S. 423 ff. 475. 479 ff. ps.

Wie die Auffassung der Aussenwelt durch die Beschaffenheit des eigenen Innern, so wird die Auffassung des Geistigen durch die Anschauung der Aussenwelt beeinflusst; und das wird um so mehr der Fall sein, je weniger diese beiden Gebiete im Bewusstsein als getrennte Sphären auseinander getreten sind. Die Aussenwelt bietet sich der naiven Anschauung als eine Menge einzelner concreter Dinge dar, auch das Geistige wird dementsprechend vielfach als eine Reihe einzelner, zwar meist unsichtbarer, aber doch in vieler Beziehung mate-

riell gearteter Dinge gedacht. Diese Beziehungen sind z. B. die Gebundenheit an einzelne Orte, Gegenstände oder Körper, menschliche oder tierische, wobei in verschiedenen Graden mehr äusseres oder inneres Haften vorgestellt wird, die Fähigkeit der Übertragung, Contagion und ähnliches der Art, die Möglichkeit mit materiellen Manipulationen auf die geistige Grösse einzuwirken, sie herzustellen, zu vertreiben u. s. w. Das Geistige erscheint sonach als eine Summe einzelner Substanzen; dabei lässt sich nach mancher Seite hin erkennen, dass diese Substanzen als stark materiell geartet aufgefasst werden. Der Unterschied zwischen substantiell und materiell ist jedoch für die damalige Beurteilung durchaus nicht von der Bedeutung, welche man ihm zuzuschreiben zunächst geneigt sein möchte, beides fliesst ohne Unterschied ineinander über: jede Substanz ist bis zu einem gewissen Grade eine stoffartige Grösse.

Da das Volk Israel, soweit wir es geschichtlich verfolgen können, auf der Stufe der sog. Halbkultur sich befindet und inmitten einer Umgebung steht, welche seit Jahrhunderten von der relativ hohen Kultur Mesopotamiens und Ägyptens beeinflusst ist, so versteht sich von selbst, dass die grob materielle Auffassung des Geistigen, wie sie, noch weiter entartet, den Naturvölkern eignet, ihm fremd ist. Ebenso aber wie bei der Geschichte der Naturauffassung lässt sich auch in dieser Beziehung neben den Erscheinungen, welche dem Volke Israel eigentümlich sind, eine breitere Grundlage allgemein menschlicher und gemeinsemitischer Anschauungen deutlich erkennen. Darauf führen vor allem eine Reihe von sprachlichen Ausdrücken, zumal in der Anthropologie. Die Gemeinsamkeit ist hier noch grösser und wichtiger als bei der Auffassung der Natur; und noch schwieriger ist es auch, das Allgemeine und und das specifisch Israelitische auseinander zu halten. Vielfach ist dies überhaupt unmöglich. Von einer mechanischen Scheidung kann ohnedies keine Rede sein. Es kommt dazu, dass aus verschiedenen Gründen in der Entwicklung der Auffassung des Geistigen eine viel grössere Zähigkeit herrscht als bei der Naturauffassung. In vielen Beziehungen

haben sich z. B. die anthropologischen Vorstellungen innerhalb der Zeit der israelitischen und jüdischen Geschichte, die unserer Kenntnis zugänglich ist, überhaupt nicht geändert.

Daneben zeigen sich allerdings in anderen Fällen Modificationen, wichtig und merkwürdig genug, um eine genauere Untersuchung zu rechtfertigen. Diese Modificationen finden sich in der Auffassung aller Gebiete des Geistigen, und sind nicht einfacher Natur, sondern mehrfach zusammengesetzt.

Mit dem letzteren Satze soll das Missverständnis abgewehrt werden, als ob es möglich sei, die Entwicklung der Auffassung des Geistigen auf eine Formel zu bringen, oder sie nur an der Hand eines leitenden Gesichtspunkts zu beschreiben. So gewiss z. B. im allgemeinen die Entwicklung von einer mehr materiellen Auffassung zu einer geistigeren Anschauung von den geistigen Grössen fortschreitet, so ist doch dies nur eine Seite der Sache, und viele Modificationen im einzelnen können und dürfen nicht bloss unter diesem einen Gesichtspunkt betrachtet werden. Oder wenn man etwa „von der Indifferenz des Geistigen und Materiellen bis zum Dualismus beider Gebiete“ als herrschendes Prinzip aufstellen wollte, so wäre einzuwenden, dass einmal auch auf den niedrigsten Stufen der verkommensten oder am meisten zurückgebliebenen Völker eine gewisse Unterscheidung zwischen ganz grob materiellen Dingen und etwas mehr geistig-materiellen Grössen zu erkennen ist, weiter aber würde für viele Gebiete das Ziel, das soeben genannt wurde, überhaupt nicht festgestellt werden können. Denn wenn sich auch Ansätze zu dieser dualistischen Anschauung in verschiedenem Grade bei vielen Völkern erkennen lassen, so fehlt doch bei den meisten eine klare begriffsmässige Erkenntnis dieses Inhalts.

Ferner versteht es sich von selbst, dass man diese Seite der intellectuellen Entwicklung eines Volkes nicht damit erschöpfend behandeln kann, dass man nur auf die anthropologischen Begriffe wie Seele, Geist u. s. w. Rücksicht nimmt. Denn so wichtig die Anschauung von dem Geistigen im Menschen ist, so ist sie doch nur ein Teil der gesamten Auffassung des Geistigen; und alle Erscheinungen, die sich hier

finden, stehen im Zusammenhang mit anderen, die sich auf das geistige Gebiet ausserhalb des Menschen, auf die Grössen geistiger Art beziehen, die innerhalb der menschlichen Gemeinschaft, in der Beziehung auf die Gottheit, in dem Zusammenhang der Dinge und ihrem Verhältnis zu einander der menschlichen Auffassung unterliegen.

Die psychologische Erklärung der intellectuellen Erscheinungen, die sich auf die Auffassung des Geistigen beziehen, hat auch hier von dem vorliegenden Thatbestand auszugehen, und muss versuchen, Entstehung und Entwicklung desselben zu begreifen, indem sie ihn in seine Componenten zu zerlegen sucht, und die Factoren erforscht, welche mutmasslich zu dem Zustandekommen des Vorliegenden geführt haben. Im übrigen genügt es, hier an die Bemerkungen der Einleitung zu erinnern.

Vor allem ist dabei die Thatsache im Auge zu behalten, dass jede Zerfällung nur theoretisch ist und durchaus auf absichtlicher nachträglicher Abstraction beruht.

2. Im Einklang mit dem, was zu Beginn des zweiten Abschnitts ausgeführt wurde, ist als erstes Moment, das auch für die Auffassung des Geistigen in betracht kommt, die **sinnliche Anschauung** zu nennen. Dass alle Ausdrücke für geistige Grössen auf eine sinnliche Grundbedeutung führen, erklärt sich daraus, dass sie irgendwie und irgendwann aus der sinnlichen Anschauung der Aussenwelt entstanden sind. Wenn z. B. das Wort für Hauch oder Atem zugleich Bezeichnung für „Leben", „Lebendigkeit", „Lebenskraft", „Lebenssubstanz" ist, so wird dies wohl allgemein heutzutage davon hergeleitet, dass der Atem für die sinnliche Anschauung das characteristische Merkmal ist, durch welches sich Lebendiges und Totes unterscheiden. Das sich der Anschauung zunächst aufdrängende characteristische Merkmal dient zur Bezeichnung, am Nichtmehratmen erkennt man den Toten, wo noch Atem ist, da ist auch noch Leben; — wenn auch damit noch nicht das Leben, (oder gar die „Seele"), selbst als Atem oder Hauch gedacht zu sein braucht, so lag doch diese Verwechslung des Phänomens mit seinem Substrat sehr nahe.

Da nun keine Vorstellung ohne entsprechende begleitende

Affecte vorhanden sein kann, so muss als zweites Moment —, selbstverständlich ist dies nicht im Sinne einer Rangordnung gemeint —, der Einfluss der im Bewusstsein vorhandenen Affecte auf das Zustandekommen der Vorstellung berücksichtigt werden. Die Gefühle, welche den Eindruck des Todes begleiten, sind für den Character der Seelenvorstellung überall von grosser Bedeutung gewesen. Sie erklären z. B. zum grossen Teile die Bräuche, wonach die Toten noch wie Lebende behandelt werden, und tragen eben dadurch zur Entstehung und Erhaltung bestimmter Vorstellungen über den Zustand, Ort, Beschaffenheit der Seele nach dem Tode des Leibes bei. Inhaltlich characterisieren sich diese Vorstellungen bekanntlich meist als Fortsetzungsvorstellungen, die die Zähigkeit illustrieren, mit welcher an der einmal durch die bisherige Gewohnheit feststehenden sinnlichen Anschauung festgehalten wird. Aber dieses Festhalten, das überall wiederkehrt, auch bei sonst ganz andersartigen Vorstellungen vom Zustand der Seele nach dem Tode, beruht eben zum grossen Teile auf der Fortdauer der bisherigen und der Eigenart der durch den Tod neu entstandenen Affecte gegenüber dem Entseelten.

Sinnliche Anschauung und Affecte sind die einfachsten constituierenden Elemente auch der Auffassung des Geistigen. Ein drittes wichtiges Moment ist mit der Sprache gegeben. Wie bei der mythologischen Denkweise, so ist auch hier die Sprache nicht bloss Ausdruck der herrschenden Vorstellung, sondern, einmal vorhanden, übt sie mannigfache Einflüsse auf die Entwicklung der Vorstellungen aus. Die Eigentümlichkeit der semitischen Sprachen, die Grundbedeutung, die an dem dreiconsonantigen Stamm haftet, durchweg festzuhalten, ist, wie oben ausgeführt wurde, der freieren, bunteren Ausgestaltung der Mythologie nicht günstig. Umgekehrt aber hängt eben mit dieser Eigentümlichkeit zusammen, dass die ursprüngliche, der sinnlichen Anschauung entsprechende Auffassung des Geistigen zäh haften bleibt und immer wieder nachwirkt. So, wie ebenfalls schon bemerkt, vor allem im Hebräischen. Als Beispiel genügt es hier etwa auf die Aussagen Ezechiels über ru^{a}ḫ hinzuweisen, die trotz der längst erreichten Erkenntnis

zwischen Wind und Geist hin und herschwanken, vgl. Smend, Altt. Religg., S. 462 f. Ob auch die im späteren Judentum (wieder?) auftauchenden grobmaterialistischen Anschauungen von der Seele in diesem Zusammenhang genannt werden dürfen, muss hier dahingestellt bleiben.[1])

Andererseits ist zu beachten, dass überall die Sprache ihre eigene selbständige Entwicklung hat, sowie dass dieselbe naturgemäss langsamer ist als die Entwicklung der Anschauungen, und dass sie an bestimmten Punkten innezuhalten oder zu erstarren pflegt. Mag sich auch der mit den Worten verbundene Sinn noch weiter modificieren, so geschieht dies doch von einem bestimmten Zeitpunkte an sehr langsam und nur unvollständig, d. h. neben dem Neuen bleibt das Alte unverändert bestehen; oder es wird in der gehobenen Rede der Poesie absichtlich conserviert; ebenso oft aber wird in derselben der gewöhnliche Sprachgebrauch willkürlich durchbrochen.

Für die Entwicklung der Auffassung des Geistigen in geschichtlicher Zeit sind weiter wichtig mannigfache Sitten und Bräuche, namentlich solche kultischen Characters. Anschauungen und Bräuche stehen bekanntlich in einem Verhältnis der Wechselwirkung: einesteils setzen die Bräuche bestimmte Anschauungen voraus, — welche somit aus jenen erkannt werden können —, umgekehrt aber erzeugt der Brauch auch seinerseits neue Anschauungen, oder trägt zur Erhaltung und dem Wiedererstehen älterer Anschauungen bei. Die Vorstellungen eines Volkes von der Seele werden verschieden sein, je nachdem die Sitte herrscht, die Toten zu begraben, oder sie zu verbrennen, oder ihnen zu opfern, u. s. w. Verdrängt eine Sitte die andere, so bringt dies von selbst auch eine Änderung der Vorstellungen mit sich, vgl. E. Rohde, Psyche, S. 30. 154. Wie sehr durch die kultischen Gebräuche die Auffassung gewisser Verhältnisse geistiger Art in Israel bestimmt und gehemmt wurde, ist bekannt; cf. Smend, Altt. Religg., S. 313 ff.

Endlich aber entwickelt sich die Auffassung des Gei-

[1]) Vgl. darüber Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels, Halle 1900, S. 56 f. (Die Litteratur Anm. 4.)

stigen in einem Volke nicht isoliert, sondern im engsten Zusammenhang mit der gesamten Lebensanschauung; vor allem aber ist auch sie durch die religiösen Elemente der letzteren entscheidend bestimmt. Genau genommen gehören ja die Vorstellungen vom Wesen der Gottheit und alles, was damit zusammenhängt, mit zu den Erscheinungen, in denen sich die Auffassung des Geistigen darstellt.

Im Gebiet des israelitischen Volks finden wir nicht bloss, wie es ja auch sonst der Fall ist, dass auf bestimmten Stufen die religiösen Anschauungen den wichtigsten Bestandteil geistiger Anschauungen überhaupt ausmachen, vielmehr steht die Religion hier durchgängig zu allen Zeiten so sehr im Mittelpunkt alles geistigen Lebens, dass sie nahezu alles durchdringt und in ihren Bereich zieht. Zugleich eilt die religiöse Anschauung, selbständig sich entwickelnd, allen übrigen geistigen Gebieten weit voran; was mit ihr zusammenhängt, wird umgestaltet und weitergebildet, was keine directe Beziehung zu ihr hat, bleibt sich Jahrhunderte hindurch gleich. Dies letztere scheint auch für die anthropologischen Vorstellungen zu gelten; in welchem Masse und auf welchen Gebieten es vor allem der Fall ist, und wo andererseits eine allmähliche Umgestaltung im Zusammenhang mit der Fortbildung der religiösen Anschauungen zu beobachten ist, soll im folgenden näher untersucht werden. Eine absichtliche, der wissenschaftlichen Betrachtungsweise sich nähernde Erforschung oder schulmässige Behandlung der anthropologischen Vorstellungen findet sich bekanntlich, soweit überhaupt vorhanden, erst in viel späterer Zeit. Und erst unter völliger Herübernahme griechischen Denkens und griechischer Philosophie konnten so eingehende psychologische Untersuchungen und Speculationen angestellt werden, wie sie sich bei Philo finden. Vgl. O. Holtzmann, Das Ende des jüdischen Staatswesens, etc., bei Stade, II, S. 525 ff.; Siegfried, Philo von Alexandria, (Jena 1875), S. 235 ff.

3. Wie bei der Behandlung der altt. Naturauffassung müssen wir auch hier die rein religionsgeschichtlichen Fragen möglichst bei Seite lassen. Es müsste zu viel längst Bekanntes

wiederholt werden, wenn z. B. auch die ganze Geschichte der Gottesanschauung hier erörtert werden sollte.

Wie sehr jedoch die religiöse Anschauung mit der allgemeinen Auffassung des Geistigen zusammenhängt, zeigt deutlich ein Blick auf die Entwicklung des Begriffes von Heiligkeit und Unreinheit zunächst auf gemeinsemitischem, dann auf israelitischem und jüdischem Gebiet. Auch hier genügt es, auf die bekannten Thatsachen nur kurz hinzudeuten. Der Auffassung von „heilig" als eines ursprünglich reinen Verhältnisbegriffs ist in neuerer Zeit mehrfach entgegengetreten worden, namentlich der Annahme, als sei der Inhalt desselben nur ein negativer, vgl. Kittel in PRE.[3], VII, 567 ff. Heilig ist ursprünglich soviel als mit göttlichem Leben erfüllt, göttlich geartet, von „Gottessubstanz" durchdrungen, — sit venia verbo —, wie Smend (S. 334) sich ausdrückt: „mit göttlichem Fluidum geladen." Im A. Test. finden sich noch Spuren, welche erkennen lassen, dass die Heiligkeit oder Unreinheit von einem Gegenstande in den andern, oder genauer vielleicht an den andern, stoffartig übergehen kann. Bei der Unreinheit ist dies jedoch bezeichnender Weise klarer zu erkennen als bei der Heiligkeit.

Entsprechend der Gottesanschauung, die wir überall im A. Test. finden, ist heilig fast durchaus in einem geistigeren reineren Sinn gefasst, so dass die Nachwirkung der sinnlichen Anschauungsformen nicht so klar an den Tag tritt wie bei dem Gegenteil des Heiligen. Nur die Sprache und vor allem kultische Gebräuche legen von den Überresten derartiger Anschauungen überhaupt Zeugnis ab. Bekanntlich ist im A. Test. für den Begriff der Heiligkeit der Gesichtspunkt des Gotte Angehörens der beherrschende; und eben aus der Thatsache, dass gewisse Dinge, Personen u. s. w. Gotte gehören, werden die entsprechenden Folgerungen dafür gezogen, wie sie beschaffen sein müssen, um im Bereich der Gottheit bleiben zu können. Was dieser Beschaffenheit nicht entspricht, muss entweder durch besondere Mittel „bedeckt" werden, oder wird vernichtet. Alle diese und noch mehr die mannigfachen prophetischen Abwandlungen der Vorstellungen vom Heiligen

überhaupt, von Heiligkeit Gottes u. s. w., der Gedanke der absoluten Erhabenheit, schlechthinigen Lebensfülle, vor allem die sittliche Auffassung der Heiligkeit gehören der besonderen Geschichte der religiösen Weltanschauung des Volkes Israel an, und können daher hier bei Seite gelassen werden.

Auch im Gesetz herrscht der Gesichtspunkt: heilig ist, was Gott gehört, und umgekehrt; sich am Heiligen zu vergreifen, ist Verletzung göttlichen Eigentumsrechtes. Nahezu alle Forderungen des priesterlichen Gesetzes lassen sich auf diese Anschauung zurückführen. Alles, was Israel ist und hat, alle seine Verhältnisse, sein Besitz, Zeit, Raum, Personen etc., im ganzen wie im einzelnen, sollen Jahwe heilig sein, d. h. ihm gehören. Vgl. die Durchführung dieses Grundgedankens der Priesterschrift bei Kautzsch, Beilagen zur Übersetzung des A. Test., S. 190 ff., und den Einzelnachweis in meiner Dissertation über die Ethik des Priestercodex, (de Elohistae Pentateuchici ethica, Erlangen 1896, S. 29—69). Hie und da kommt auch im Gesetz zu diesem Gesichtspunkt der andere hinzu: Dinge und Personen sollen auch so geartet sein, dass sie dem Wesen dessen entsprechen, dem sie angehören sollen, sie sollen auch für seine Gemeinschaft sich eignen; vor allem Lev. 11, 44, 45; 19, 2; 20, 26; 21, 8; überhaupt im Heiligkeitsgesetz.

4. Dass aber daneben doch die stoffliche Auffassung der Heiligkeit im Cultus nachwirkt, zeigt sich zunächst in den verschiedenen Graden der Heiligkeit, die Dingen oder Personen eignen können. Sie können, sollte man meinen, entweder Gott gehören oder nicht, in Wirklichkeit aber existieren mancherlei Abstufungen, die nach bestimmten, schematischen Gesichtspunkten geordnet sind. Die Geräte des Allerheiligsten z. B. sind von intensiverer Heiligkeit als die des Vorhofs; das Sündopferfleisch heiliger als das des Heilsopfers u. s. w. Im ersteren Fall zeigt die absichtliche Ordnung, dass eine Theorie dargestellt werden soll, insofern ist die Unterscheidung verschiedener Heiligkeitsgrade nur bildlich, oder kann wenigstens zur bildlichen Auffassung weiter leiten. Nehmen wir aber im Einklang mit der wirklichen Anschauung an, dass den Dingen eine um so grössere Heiligkeit eignet, je näher sie

Gotte, d. h. dem Orte seiner Gegenwart, sich befinden, so ist der Grad der Heiligkeit durch einen aus dem sinnlichen Gebiet stammenden Gesichtspunkt bedingt. Im anderen Fall handelt es sich nach dem gegenwärtigen Text allerdings nur um eines unter vielen anderen Geboten, die ohne nähere Begründung hingestellt werden. Sündopferfleisch muss, (resp. darf nur), vom Priester, in bestimmten Fällen nicht einmal von diesem gegessen werden, am Heilsopferfleisch hat auch der Darbringer seinen Anteil. Welches die Entstehung dieser Vorschriften im einzelnen auch sein mag, im Zusammenhang des priesterlichen Gesetzes ist jedenfalls das Sündopferfleisch etwas zu heiliges, als dass es von profanem Munde verzehrt werden dürfte; ja mitunter ist es so heilig, dass es vernichtet werden muss. Auch diese Bestimmungen können in mancherlei Weise bildlich gedeutet werden, vgl. Riehm, Begriff der Sühne im A. Test., Theol. St. und Krit. 1877, S. 70 ss.; und dazu Schmoller, Das Wesen der Sühne in der altt. Opfertora, ibd., 1891, S. 259 f., — aber zunächst ist klar, dass die Heiligkeit auch hier ein Habitus ist, der in verschiedenen Graden gesteigert oder gemindert werden kann. Da von einer sittlichen Qualität nicht die Rede sein kann, und man kaum wird behaupten können, dass das Sündopferfleisch im Opferritual selbst Gott mehr zugeeignet werde als das Fleisch des Heilsopfers, so muss dem ersteren seine höhere Heiligkeit aus andern Gründen inhärieren. Diese Gründe sind bekanntlich die Blutmanipulationen: je näher das Blut dem Orte der Gegenwart Gottes gebracht werden muss, desto intensiver ist auch die Heiligkeit des übrigen Fleisches.[1]) Somit also — im ausgebildeten Schematismus des Gesetzes — derselbe Gesichtspunkt wie oben.

Mit der Steigerung der Heiligkeitsgrade ist von selbst gegeben, dass heiligere Dinge mit besonderer und mit grösserer Vorsicht behandelt werden müssen als weniger heilige. Vgl.

[1]) Die Heiligkeit des Fleisches stammt von der des Blutes, nicht umgekehrt. Diese wiederum beruht teils auf der allgemeinen Anordnung Gottes, Lev. 17, 11 ff., teils auf der besondern durch Gott befohlenen Bestimmung des Opfertieres für den jeweiligen Fall.

Ex. 30, 31 ff.; Lev. 6, 18 ff.; 7, 15 und 16 f.; 27, 21. 28 f.; Num. 4, 4 ff.; 18, 3 ff. etc. Die nähere Beziehung zu Gott ändert also den Character des Gegenstandes selbst; die Heiligkeit inhäriert demselben als eine Qualität und ist auch darum mehr als eine blosse Beziehung.

Wir finden aber in der That auch vereinzelte Spuren der Anschauung, dass sich die Heiligkeit durch Berührung in stofflicher Weise von einem Gegenstande auf den andern übertragen kann. Ganz deutlich ist dies Ez. 44, 19; 46, 20, cf. Baudissin, Studien II, S. 67 ff. 141; vielleicht auch Ex. 29, 37; 30, 29; Lev. 6, 11. 20; (anders Baudissin, a. a. O., S. 54, Anm. 1; Riehm, Begriff der Sühne, a. a. O., S. 65). Es scheint uns unbestreitbar zu sein, dass hier die Heiligkeit als ein physisch sich verbreitender Stoff gedacht ist. Dass diese Anschauung primitiver ist als die, nach welcher mit Heiligkeit nur irgend eine Form eines Verhältnisses beschrieben wird, ist klar. Das Primitivere besteht eben darin, dass die Auffassung im ersteren Falle mehr durch die aus der sinnlichen Anschauung stammenden Vorstellungen von der Substantialität aller Dinge beherrscht ist. Danach wird, wie alles Vorhandene, auch die Heiligkeit als eine stoffliche Substanz aufgefasst.

Es sei uns verstattet, behufs Zusammenfassung noch einen Augenblick bei bekannten Dingen zu verweilen, und den Ertrag der Forschungen anderer, wie namentlich Baudissins, Riehms, R. Smiths, v. Orellis, Smends, Kittels, etc. etc. für unsern Gegenstand zu verwerten.

Denn es lässt sich an wenigen Beispielen die Entwicklung geistiger Anschauungen überhaupt so deutlich zeigen wie hier. Was von dieser Heiligkeits- oder Göttlichkeits-Substanz erfüllt ist, ist unantastbares Eigentum Gottes. Der Gesichtspunkt des Eigentums wird immer wichtiger, er wird der beherrschende. Damit ist die höhere Stufe schon erreicht. Denn dass Dinge Gotte gehören, ist, wie gesagt, eine geistigere Anschauung als die, dass sie selbst von einer Gottheits-Substanz durchdrungen sind. Noch aber bleibt eine sinnliche Beziehung insofern, als sich die Heiligkeit nach der Entfernung bemisst, in der die Dinge von einem Orte oder

Gegenstand sich befinden, der nunmehr allein als von Gott bewohnt gilt.

Im Zusammenhang mit der Auffassung Gottes im allgemeinen entwickeln sich einzelne Forderungen für die Regelung der Beziehungen zwischen Gott und den Dingen oder Personen, die mit Gott im Eigentumsverhältnis stehen. Dieselben sind zunächst noch von der Voraussetzung aus gestaltet, dass die Heiligkeit eine dem Körper physisch anhaftende Substanz sei; aber im A. Test. wenigstens findet sich, dass auch Consequenzen moralischer Art daraus gezogen werden. Diese selbst sind zunächst negativ, im weiteren aber auch positiv. Dies ist die Bedeutung des Heiligkeitsgesetzes, wo auch sittliche Vorschriften damit motiviert werden, dass Israel Jahwe heilig sei, d. h. ihm angehöre. Endlich erscheint die Heiligkeit Gottes auch als Vorbild für die Menschen. Wenn dies nicht bloss in physischer, sondern vor allem (und schliesslich einzig) in sittlicher Beziehung gemeint ist, so ist die höchste Stufe erreicht. Vgl. dazu Lev. 11, 44. 45; 20, 26 und 19, 2; an der letztgenannten Stelle ist das Gebot: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig", Überschrift zu einer Menge verschiedener, auch moralischer Gebote, v. 3. 9—19. 20. 29. 32—37. Vgl. dazu Kittel, in PRE³, VII, 569. 572.

5. Ganz analoge Vorgänge finden wir bei der Entwicklung der Anschauung von der Unreinheit gewisser Dinge. Noch deutlicher aber sehen wir hier die materielle Auffassung namentlich in gesetzlichen Bestimmungen und in sprachlichen Ausdrücken nachwirken. Die Unreinheit wird in vielen Fällen als ein an den Dingen haftender Stoff gedacht, nicht bloss bildlich, wie es ja überall geschieht, sondern eigentlich. Sie wird zugezogen durch physische Vorgänge, wie Essen z. B. von unreinen Tieren, Berühren z. B. von Toten, überträgt sich also von einem Gegenstand auf den andern, wenigstens ist dies bei bestimmten Graden von Unreinigkeit der Fall, und die Übertragung ist hier allgemeiner und deutlicher festgehalten worden, als die Übertragung des Heiligkeitscharacters; vgl. Hagg. 2, 12. 13. Im Einklang mit den hier vorausgesetzten Anschauungen steht auch die Bekämpfung und Beseitigung

der Unreinheit: sie wird abgewaschen durch Wasser, bedeckt durch Application von Opferblut, abgebrannt durch Feuer u. s. w. Das Verfahren ist im Grunde dasselbe, ob die Unreinheit an einem Hause, einem Topf, einem Gewand oder an einem Menschen haftet; denn stets ist es eine äusserliche physisch vollzogene Manipulation, welche die Beseitigung der Unreinheit herbeiführt.

Neben den Bräuchen ist es die Sprache, welche die materielle Auffassung solcher Dinge, wie Unreinheit, Sünde u. s. w. documentiert. Freilich finden sich die sprachlichen Wendungen unverändert auch da, wo längst die Auffassung rein geistig geworden ist, und es ist wohl zu unterscheiden, ob absichtlich die bildliche Redeweise gewählt wird, ob wirkliche Anschauung, ob nur ein zur Formel gewordener Ausdruck vorliegt, der im Augenblick nicht mehr eigentlich gefasst wird. Letzteres dürfte in den meisten Fällen, wo von Sünde als einem Flecken die Rede ist, anzunehmen sein. Gerade die kultische Praxis gab viele Redewendungen an die Hand, welche trotz ihrer concreten Form unbedenklich auch von denen benützt werden, die in ihrer Anschauung von der ursprünglichen massiven Bedeutung weit entfernt sind. Wenn, um nur ein naheliegendes Beispiel zu erwähnen, der Dichter des 51. Psalmes bittet: wasche mich wohl von meiner Schuld und reinige mich von meiner Sünde, v. 4. 9, so wird man doch keineswegs geneigt sein, dem Verfasser eine materielle Auffassung der Sünde zuzuschreiben. Der sprachliche Ausdruck ist zur Formel geworden; die Anschauung, der sie ihren Ursprung verdankt, tritt gänzlich zurück. Ganz ähnlich ist aber auch über synonyme Wendungen in den meisten Fällen zu urteilen; der Ausdruck ist meist concreter als der damit ausgedrückte Gedanke. Das „Bedecken“ der Sünde z. B. ist völlig zum kultustechnischen Ausdruck geworden; vgl. Schmoller, St. und Krit., 1891, S. 283. An vielen andern Stellen wiederum ist kein Zweifel möglich, dass absichtlich bildlich geredet wird. Der Sprechende ist sich auch dessen bewusst, dass er einen Vorgang geistiger Art mit einem Bilde aus der Welt sinnlicher Anschauungen ausdrücken will. Mitunter kann eine

concrete Form des Ausdrucks eben dazu gewählt sein, um dadurch gegen die äusserliche Anschauung zu protestieren, als ob die Sünde nur ein leicht anhaftender Flecken sei, vgl. das Bild vom Abschmelzen des Rostes, Ez. 24, 11 ff., und die sonstigen verwandten Anwendungen ähnlicher Bilder, Jes. 1, 25; Jer. 2, 22, (Sach. 13, 9; Ez. 22, 17 ff.; Jer. 6, 29 f. etc., etwas anders gewendet). In den meisten Fällen haben wir es mit Ausdrücken und sprachlichen Wendungen zu thun, welche lediglich infolge des Strebens nach anschaulicher Diction von geistigen Dingen in sehr massiver Weise zu reden scheinen; Beispiele siehe bei Smend, altt. Religg., S. 430 f., Schultz, altt. Theolg.[5], S. 523 ff. Die meisten dieser Ausdrücke können wir hier eben aus dem angegebenen Grunde ausser betracht lassen; viele sind nicht nur zu Formeln geworden, sondern von Anfang an nicht in eigentlichem Sinn gemeint gewesen, einzelne mögen auf eine ältere, wirklich vorhandene, concretere Anschauung zurückgehen.[1]) Von der Blutschuld z. B., d. i. dem Blut, wird häufig in sehr körperlicher Weise geredet, weil die Vorstellung der Schuld unlöslich mit der Anschauung des vergossenen Blutes verknüpft war. Die Blutschuld klebt an den Händen, Jes. 1, 15; 59, 3; Ez. 23, 45 etc., sie liegt auf jemand, auf dem Haupte, kommt auf den Kopf jemands u. s. w., vgl. Jos. 2, 19; Ri. 9, 24; Hos. 12, 15; II Sam. 1, 16; I Rg. 2, 37; Deut. 21, 8; 22, 8; Lev. 20, 9. 11; Jer. 26, 15; Ez. 18, 13; 33, 4–6. 8 etc. Ursprünglich war wohl an eine wirkliche Substanz gedacht, wie auch aus den Manipulationen zur Beseitigung der Blutschuld hervorgeht, vgl. auch Hi. 16, 18 und die verwandten Stellen, Grüneisen, a. a. O., S. 47 f.; allmählich aber sind die Ausdrücke durch das Erblassen der ursprünglichen Anschauung zu Formeln geworden. Dagegen haben wir eine rein rhetorische Wendung vor uns in dem Bild vom Trinken des Zornbechers, Ps. 75, 9; Jer. 25, 15; Jes. 51, 17 ff.; (Nah. 3, 11; Hab. 2, 16; Thr. 4, 21), oder des Bechers der Verwüstung und des Entsetzens, Ez. 23, 32 f. Ebenso wenn in anderen Formen vom Trinken des Grimmes des Allmächtigen, Hi. 21, 20, geredet

[1]) Über die Hypostasierung einzelner Begriffe vgl. u. Kap. XXIII.

wird, wenn es Hi. 6, 4 heisst, „die Pfeile des Allmächtigen haften in mir, ihr Gift trinkt mein Geist“. Rein rhetorisch ist das Kleid des Entsetzens, Ez. 7, 27, — eine ähnliche Redewendung mit ruᵃḥ s. u. —, das Gewand und der Gürtel des Fluchs, Ps. 109, 19, das Kleid der Gewaltthat und das Halsband des Hochmuts, Ps. 73, 6, das Kleid der Gerechtigkeit, Hi. 29, 14 u. dgl. Ausdrücke mehr, welche nur auf bildliche Weise einen Gedanken geistiger Art anschaulich vorzumalen bestimmt sind. Wie die Blutschuld auf das Haupt des Mörders kommt, der Frevel an der Hand des Verbrechers klebt, Hi. 11, 14, so kommt der gebrochene Eid auf den Kopf des Meineidigen, Ez. 17, 19, der Wandel auf das Haupt des Gottlosen, Ez. 22, 31, cf. Ps. 7, 17 u. ö., so ruht die Gerechtigkeit und die Bosheit auf dem Haupt des Gerechten und des Gottlosen, Ez. 18, 20, u. s. w. Stark rhetorisch ist auch der Ausdruck Hi. 34, 7: Lästerung wie Wasser trinken, rein bildlich dagegen mit absichtlich angestelltem Vergleich, Hi. 6, 2, wo Unmut und Schmerz Hiobs gegen einander abgewogen werden sollen. Doch genug dieser Beispiele, die sich leicht noch vermehren liessen. Wir haben es bei ihnen allen mit sprachlichen Erscheinungen zu thun, welche, einmal vorhanden, teils nur in besonderen Fällen reproduciert, teils durch häufigen Gebrauch zu reinen Formeln abgeschliffen werden, und daher nicht ohne weiteres für die Auffassung des Geistigen verwendet werden dürfen. Auch versteht sich von selbst, dass im Verlauf der Sprachgeschichte analoge Bildungen durch neuen Nachtrieb leicht entstehen können.

Es ist im Gegensatz hiezu nicht zufällig, dass sich gerade im Gesetz die Spuren der ältesten Anschauung am deutlichsten erhalten haben. Der Ritus conservierte die Bräuche, welche auf der Grundlage einer viel weniger entwickelten und daher überall ähnlich sich findenden Anschauung erwachsen sind. Ohne Zweifel haben im jetzigen Zusammenhang die meisten Bräuche einen anderen tieferen Sinn, entsprechend dem Geiste, der das ganze Gesetz durchdringt. Aber wie der Brauch älter ist, so auch der ursprüngliche Sinn, der sich durch ethnologische Vergleichung noch teilweise ermitteln lässt. Dieselbe zeigt,

wie überall die materielle, stoffliche, substanzartige Auffassung geistiger Grössen von entscheidender Bedeutung ist. Auch das Geistige gehört in die Reihe der vielen in sich gleichartigen Dinge körperlicher Art, (vgl. z. B. Oldenberg, Die Religion des Veda, S. 410 ff. 479 ff.), eine Erscheinung, die sich psychologisch nur aus dem Überwiegen der von der sinnlichen Anschauung dargebotenen Bewusstseinsinhalte erklären lässt. Überwiegen der Anschauung ist, wie wir schon des öfteren sahen, für die unentwickelte Stufe geistigen Lebens überhaupt characteristisch.

Im Gesetz haben die einzelnen Vorschriften, z. B. die Reinigkeitsvorschriften, auch symbolische Bedeutung, vgl. Smend, Altt. Religgesch., S. 328 f., aber es ist verfehlt, alle Bestimmungen in symbolischer Weise zu deuten, und ursprüngliche Anschauungen mit späteren, oder vielleicht in Wirklichkeit nie vorhandenen Ausdeutungen zu vermengen. Vgl. darüber das XX. Kap.

6. Ähnliches, wie das bez. der Auffassung der Unreinheit Geltende, lässt sich in mancherlei Abstufungen auch von andern Dingen sagen. Wir führen zunächst an: Segen, Fluch, Eid und Beschwörung. Dass Segen und Fluch als wirkliche, reale, selbständig wirkende Mächte angesehen wurden, ist bekannt, vgl. Nowack, Hebräische Archäologie, II, S. 261. Einmal ausgesprochen, sind sie unabänderlich wirksam; dies zeigt sich darin, dass z. B. der Segen Isaaks auf Jakob bleibt, wiewohl er ihn gar nicht segnen wollte, Gen. 27, 33, und Bileams Fluch, wenn er hätte fluchen dürfen, Israel gefährlich und schädlich geworden wäre, vgl. Num. 22, 6; Neh. 13, 2. Abgesehen aber davon, dass Segen und Fluch selbständig weiter wirken, zeigt sich in der Sprache und in einzelnen Bräuchen eine ziemlich weitgehende Substantialisierung namentlich des Fluchs. Besonders deutlich ist dies in dem jedenfalls uralten Gesetz vom Eiferopfer, Num. 5, 11 ff. Die Flüche werden aufgeschrieben und in die „bitteren fluchbringenden“ Wasser abgewischt, von dem des Ehebruchs verdächtigen Weibe getrunken, und als solche wirken sie in dem Wasser, — die Fluchsubstanz ist hier an das sinnliche Substrat so deutlich

wie möglich angeheftet.[1]) Natürlich wirken die Flüche nur, wenn Schuld vorhanden ist, da es sich nur um eine bedingte Verfluchung handelt.

Wie substantiell der Fluch bei den alten Arabern gefasst wurde, zeigt das von Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[1], S. 125 f. angeführte Beispiel recht deutlich. „Der Märtyrer Chubaib rief kurz vor seiner Hinrichtung über die Mekkaner hin: o Gott, zähle sie genau und töte jeden einzeln und vergiss keinen! Sofort warf Abu Sufjan seinen damals noch jungen Sohn Muâvija, den späteren Chalifen, platt auf die Erde, damit der Fluch über ihn weggehe.“ Die Handlung war durchaus nicht „symbolisch“, sondern sehr eigentlich gemeint. In anbetracht der Thatsache, dass diese Auffassung des Fluchs und ähnlicher Dinge nicht bloss auf semitischem Gebiet, sondern über die ganze Erde verbreitet ist,[2]) ist nicht das merkwürdig, dass sich Spuren einer ähnlichen Auffassung auch im A. Test. finden, sondern vielmehr dies, dass sich nicht mehr davon findet, dass sich ein Gesetz wie das vom Eiferopfer, auf das Ganze gesehen, so fremdartig und sonderbar neben dem Übrigen ausnimmt.

Die Kraft des Fluchs oder des ihn implicite enthaltenden Eides gilt als wirksam, auch wenn der Betroffene den Eid gar nicht gehört hat, wie die Geschichte von Jonathans Versehen, I Sam. 14, 24. 37 ff. zeigt. Ohne dass er es wusste und wollte, ist er mit befasst worden, und der Eid hat sich über

---

[1]) Siehe Nowack, a. a. O., S. 251. Nowack zieht mit Recht auch Ps. 109, 18 bei.

[2]) Vgl. über die im Prinzip gleichen, aber im einzelnen viel phantastischer ausgestalteten verwandten Ideen bei den vedischen Indern, Oldenberg, Veda, S. 476 ff.; über Substanzenübertragung durch Berührung, Trinken, und Substanzenentfernung durch Waschen u. s. w., S. 499 ff. Eine ganz auffallende Parallele zu Num. 5 ist ibd. S. 520, Anm .5 angeführt: „Der Gebrauch, Wasser mit der Hand zu fassen, (— genau so Num. 5, 18), wird auch beim Fluchen erwähnt; solches Wasser ist dann von der Zauberkraft des Fluchs erfüllt, und bringt, wo es hingegossen wird, besondere Wirkungen hervor . . . . . Noch heute schwört der Inder mit Gangeswasser in der Hand.“ Vgl. andere Beispiele bei Waitz, a. a. O., II, S. 188 ff.

das Ganze gleichsam stoffartig verbreitet. Das Anhören eines Fluches aber gilt auch im A. Test. an manchen Stellen noch als besonders gefährlich, man wird dadurch der schlimmen Kraft teilhaftig, die an dem gesprochenen Wort haftet und sich auf den Hörenden überträgt: ohne den Fluch oder die Verwünschung würde der Sohn seiner Mutter das entwendete Geld nicht zurückgegeben haben, Ri. 17, 2. Wer eine solche Verwünschung gehört hat, und nicht angezeigt hat, hat sich in ähnlicher Weise verunreinigt, wie es durch unwissentliches Berühren eines Toten oder eines unreinen Tieres u. dgl. geschieht; Lev. 5, 1 ff. Die Zusammenstellung zeigt, dass hier wie dort eine Substanzübertragung stattgefunden hat. Der Glaube an die Wirksamkeit derartiger Verwünschungen, der sich auch in Arabien findet, vgl. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, III², S. 186 ff. 192, und s. auch Prov. 29, 24, ist nur verständlich von der Voraussetzung aus, dass es dem Menschen möglich ist, durch Aussprechen einer Verwünschung die angerufene Macht auch zu fesseln, das Unheil wirklich an die Hörenden zu binden. Auch die Meinung, dass die Fluchkraft um so wirksamer sei, je unmittelbarer sie dem Verfluchten appliciert wird, zeigt sich noch in einzelnen, wenn auch dunkeln Spuren. Von der primitiven Auffassung aus ist sie durchaus verständlich. Der Fluch, der mit dem getrunkenen Wasser in den Menschen eingeht, wird wirksamer sein als der, welcher nur äusserlich an ihn hingesprochen wird. Ganz natürlich, wenn der Fluch eine Substanz ist. So erklärt sich vielleicht auch, dass der, welcher einen Eid abnimmt, den andern seine Hand an die Lende legen lässt; cf. Gen. 24, 2. 9; 47, 29; diese Sitte ist selbstverständlich vieler weiterführender Deutungen fähig; die primitivste aber dürfte sein, dass durch diese Berührung eine möglichst enge und unmittelbare Verbindung hergestellt wird, und damit in den Schwörenden die ganze Kraftsubstanz des ihn bindenden Eides hinübergetragen wird. Erst wenn er dem Eid gemäss gehandelt hat, (oder die besondere Ausnahme, die vorgesehen wurde, eingetreten ist), ist er נקי, nicht mehr behaftet, rein, ursprünglich vielleicht „leer“, vgl. נקה, von dem Eide. Nicht nur an ihn hingesprochen

wird ein Fluch, sondern in ihn hinübergeleitet wird die Fluchsubstanz, die ihm zum Unheil ausschlägt, wenn er seinen Eid bricht. Dies möchte der ursprüngliche, natürlich nicht nach Überlegung erdachte, aber unbewusst gewollte Sinn dieser Sitte sein. Wie eben bemerkt, ist fraglich, ob in historischer Zeit nicht längst andere Deutungen Platz gegriffen hatten; aber nachdem der Eid doch seinem Wesen nach ein bedingter Fluch ist, ist eine solche Übertragung wohl für die primitive Anschauung verständlich. Es wird ja doch auch bei der Erteilung des Segens durch Handauflegung die Kraft übertragen, wobei es im einzelnen wohl immer zweifelhaft geblieben sein wird, wie weit diese Übertragung, an deren Wirklichkeit natürlich nicht gezweifelt wurde, materiell, stofflich gefasst wurde, wie weit der Segen nicht übergeleitet, sondern von Jahwe herabgebeten wurde. Es ist aber wiederum nicht zufällig, dass bei der Handauflegung der Segenserteilung, wie es scheint, bälder und allgemeiner die symbolische Auffassung durchdrang; Veranlassung war in jedem Fall eben die Anrufung Jahwes, die zwar die Überleitungsidee nicht ausschliesst, aber doch in den Hintergrund drängen konnte.

Dass gerade der Segen und Fluch der Eltern als besonders wirksam und kräftig galt, erklärt sich wohl auch ohne Rücksichtnahme auf Ahnenkultus, durch das Zusammenwirken der natürlichen Gefühle der Pietät, die wir doch auch bei dem primitivsten Menschen annehmen müssen, und deren Fehlen als Entartung zu beurteilen ist, mit eben der beschriebenen Anschauung: je enger der Zusammenhang ist, der zwischen dem Segnenden und Gesegneten, Fluchenden und Verfluchten besteht, mag es nun ein natürlicher oder ein absichtlich hergestellter Zusammenhang sein, desto wirksamer sind auch Fluch und Segen, die ausgesprochen werden.

Von anderen Spuren einer ähnlichen Auffassung geistiger Zustände und Verhältnisse findet sich im A. Test. nicht viel. Vielen Völkern gilt z. B. auch ein Bund oder Vertrag, ein Versprechen als ein physischer Stoff, dessen man durch Abwaschen, Ausspeien u. s. w. ledig wird. Über die substantiellen

Mittel zur Herstellung oder Wiederherstellung einer persönlichen oder sachlichen Gemeinschaft ist oben schon geredet worden; vgl. Kap. VIII. Was bisher ausgeführt wurde, dient dem dort Gesagten zur Ergänzung. Es ist nicht notwendig, nochmals für die dort gegebenen Beispiele den besonderen Nachweis zu führen, wie sich neben den eigentümlichen Anschauungen über den Zusammenhang der einzelnen Dinge auch eine substantielle Auffassung geistiger Grössen und Verhältnisse in den meisten der besprochenen Bräuche und Riten ausdrückt.

7. In diesem Zusammenhang sind nun endlich noch einige andere mehr vereinzelte Erscheinungen zu erwähnen, welche gleichfalls zeigen, wie wenig das natürliche Denken Israels sich von dem anderer Völker unterschied. Auch Vorgänge werden substantialisiert, wenn z. B. der Aussatz durchweg als ein an dem Kranken haftender Stoff gedacht wird, ein Stoff nicht gewöhnlicher materieller Art, sondern eine Art religiöser Unreinheitssubstanz, die daher als solche behandelt wird. Waschungen sind auch hier nötig, ein Vogel trägt die ins Wasser gewaschene Unreinheit davon, Lev. 14, 7. 53. Es steht damit im Einklang, wenn der Aussatzstoff auch an Häusern haften kann, Lev. 14, 33 ff., und wenn der Aussatz des einen auf einen andern übertragen werden kann: der Aussatz Naemans hafte dir an und deinem Samen ewiglich, spricht Elisa, II Kg. 5, 27. Ausserdem wissen wir zu wenig von der Auffassung und Behandlung von Krankheiten, um näheres über die älteren Anschauungen in dieser Hinsicht sagen zu können. Auffallend ist im Vergleich mit andern semitischen Völkern des Altertums, namentlich den Babyloniern, wie im A. Test. so gar nichts von dem Glauben sich findet, (auch keine Bekämpfung), dass Krankheiten auf die Wirkungen böser Dämonen zurückgehen. Dass Heilkräfte substanzartig an Dingen haftend gedacht wurden, zeigt das Beispiel vom Stab Elisas, II Kg. 4, 29 ff.

XIV. Kapitel.

Die Vorstellungen vom Todeszustand und ihre Bedeutung für die Auffassung des Geistigen.

1. Schon bei der Frage nach der Naturbeseelung des A. Test. war von dem Glauben an die Existenz selbständiger dämonenartiger Geistwesen, die an wüsten Stätten ihr Wesen treiben, die Rede. Damals wurden alle die Beziehungen zwischen diesen und den Vorstellungen von der lebenden oder abgeschiedenen Seele, von Totengeistern u. s. w. beiseite gelassen, da es nur galt, den Eindruck der umgebenden Natur zu schildern. Auch hier ist es nicht nötig und nicht möglich, in eine ausführliche Erörterung der viel verhandelten Frage nach dem Ahnen- oder Totenkultus des vorjahwistischen Israel einzutreten; es genügt, auf diejenigen Punkte hinzuweisen, welche für die Auffassung des Geistigen mutmasslich von Bedeutung gewesen sind, und welche zugleich geeignet sind, einzelne characteristische Seiten dieser Auffassung zu illustrieren. Hier haben die neueren Untersuchungen, an welche wir anknüpfen dürfen, zum mindesten ein Resultat, wie mir scheint, evident an den Tag gebracht, nämlich dass zwischen den Vorstellungen vom Wesen des Menschen, seinen Bestandteilen, die sein Wesen als ein lebendiges und geistiges constituieren, und den Vorstellungen von dem Zustand nach dem Tode ein grosser, den israelitischen Anschauungen eigentümlicher Unterschied besteht. Über das Wesen des (lebenden) Menschen wird im folgenden Kapitel besonders gehandelt werden. Über die Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, das Geschick und die Behandlung der abgeschiedenen Seele nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung bei den alten Israeliten sind in letzter Zeit eine Menge Untersuchungen angestellt worden, wir erinnern nur an die Arbeiten von Lippert, Oort, Stade, Schwally, Frey, und heben besonders die letzte sehr eingehende Untersuchung von C. Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels, (Halle 1900), hervor. Hier vor allem ist gezeigt, wie wenig die Vorstellungen vom Zustand nach dem

Tode mit den anthropologischen Anschauungen des alten Israel zusammenhängen; vgl. S. 51. Umso weniger ist es notwendig, die getrennte Behandlung der letzteren besonders zu rechtfertigen. Indem wir im folgenden wiederum die rein religionsgeschichtlichen Fragen bei Seite lassen, soweit dies bei der Natur der Sache möglich ist, versuchen wir, das, was für die psychologische Betrachtungsweise wichtig ist, unter entsprechenden Gesichtspunkten zu ordnen und zu würdigen.

2. Zunächst ist es auch hier die Anschauung, deren Einwirkung und Nachwirkung überall deutlich erkennbar ist. Aus der Zähigkeit der sinnlichen Anschauung erklären sich alle die Vorstellungen, wonach die Toten im Todeszustande dieselbe Gestalt tragen, die sie im Augenblicke des Todes hatten. Es ist bezeichnend, dass wir im A. Test. davon nur noch in den bekannten Redewendungen: „das graue Haar jemandes mit Blut oder mit Kummer in die Grube kommen lassen", Gen. 37, 35; 42, 38; 44, 29. 31; I Kg. 2, 5 ff., eine Spur finden, ausserdem aber werden ähnliche Vorstellungen nur in hochpoetischen, teilweise an fremde mythologische Anschauungen der Form nach sich anlehnenden Stücken, in dichterisch freier Weise ausgestaltet, so z. B. Jes. 14, 9 ff.; Ez. 32, 18 ff. Aus ihnen ist daher nichts sicheres über die wirklich herrschenden Vorstellungen zu entnehmen. Dass man diese „Fortsetzungsvorstellungen" nicht mit dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, — um diese handelt es sich dabei überhaupt nicht, — verwechseln darf, und dass man den religiösen Glauben, die Hoffnung der Totenauferstehung, die erst viel später aus ganz andern Wurzeln entstanden ist, nicht ohne weiteres damit zusammenbringen darf, ist nicht nötig im einzelnen auszuführen; vgl. Grüneisen, a. a. O., S. 42 ff.

Auf der Bedeutung der Anschauung beruht es auch, dass man sich dem Toten an seinem Grabe näher glaubt als anderwärts. Das Correlat dieser Vorstellung ist die, dass der Tote noch irgendwie im Grabe oder in der Nähe desselben weile. Diese Vorstellung ist so naheliegend und erzeugt sich allezeit unmittelbar wieder so deutlich von neuem, dass es ein höchst merkwürdiges psychologisches Phänomen wäre, wenn wir

irgendwo bei einem Volke das Gegenteil constatieren könnten. Die daneben etwa herrschenden Anschauungen von der Existenz eines gemeinsamen Ortes der Toten werden, wie Grüneisen mit Recht hervorhebt, dadurch überhaupt nicht berührt und nicht im mindesten gestört. Aber es ist noch eine Frage für sich, wieweit eine klare Vorstellung davon herrscht, was eigentlich beim Grabe weilt. Das für diese Anschauungen zu allen Zeiten Characteristische ist eben die Unbestimmtheit; nur aus diesem Grunde vermögen sich dieselben neben den heterogensten sonstigen Überzeugungen vom Ort der Toten, der Seele u. s. w. zu halten. Die Anschauung haftet am begrabenen Leibe,[1]) wo etwa bestimmtere Ideen über die Sonderexistenz der Seele am oder im Grabe eingehender, wenn auch nur schematisch wie z. B. im späteren Judentum, ausgestaltet werden, da liegen ausgebildete, fortentwickelte Vorstellungen vor, die trotz ihrer Massivität von der ursprünglichen Anschauung weit entfernt sein können. Wie immer es sich also mit Rahels Klage um ihre Kinder, Jer. 31, 15, verhalten mag, vgl. Grüneisen, S. 59, Stade, a. a. O., S. 453, und wie nahe es zu liegen scheint, aus Bräuchen wie dem des Steinewerfens auf Erschlagene, Jos. 7, 26; 8, 29; II Sam. 18, 17, vgl. darüber gleich nachher, — den Schluss zu ziehen, dass in diesem Punkte ein Unterschied der Anschauungen Israels gegenüber denen anderer Völker überhaupt nicht zu constatieren sei, so lässt sich doch bei der Unbestimmtheit dieser Vorstellungen und der bunten Möglichkeit der Deutungen nicht viel für andere, damit zusammenhängende Ideen folgern. Auffallend bleibt es, dass wir so wenig directe Erwähnungen derartiger Anschauungen finden, dass die Scheolvorstellung daneben eine solch grosse Bedeutung gewonnen hat. In der Scheol hausen die Schatten, zu ihr fährt man hinab im Tode. Was eigentlich im Grabe weilt, was die geworfenen Steine festhalten sollen, lässt sich für die ältere Zeit nicht bestimmt angeben. Die letztere Sitte ist natürlich der verschiedensten Deutung fähig, und auch mit der Zeit

[1]) Vgl. Flügel, Das Ich im Leben der Völker, Z. f. Vps., XI, 1880, S. 44—48.

gänzlich umgedeutet worden, vgl. Haberland, Z. f. Vps., XI, 1880, S. 289 ff.

3. Ebenso wichtig wie das Nachwirken der sinnlichen Anschauung sind die Affecte, welche in den Überlebenden durch die Thatsache des Todes, den Anblick der Leiche u. s. w. erregt werden. Dass von den Trauergebräuchen ein grosser Teil als unmittelbare Äusserungen des Schmerzes zu erklären sind, hätte im Hinblick auf die Lebhaftigkeit der Affecte und ihrer Äusserungen bei den Naturvölkern nicht bestritten werden sollen. Diese Affecte sind jedenfalls ebenso ursprünglich als die Vorstellungen von bösen Geistern, die in der Nähe des Toten weilen; das Streben, sich vor ihnen zu schützen, auf welches nach Frazer, dem Grüneisen in den meisten Punkten folgt, die Entstellungen in Kleidung und Aussehen zurückzuführen sind, erklärt allerdings in ansprechender Weise für bestimmte Stufen viele, schwerlich aber alle, oder auch nur alle von Grüneisen, a. a. O., S. 61 ff., angeführten Trauergebräuche. Wir müssen uns begnügen, hier nur im Vorübergehen einige Gesichtspunkte zweiten Ranges hervorzuheben, die in den gegenwärtig herrschenden Darlegungen mehr als billig zurückgedrängt sein dürften. Gewöhnlich geschieht bei den Trauergebräuchen das gerade Gegenteil dessen, was gewöhnliche Sitte ist. Erklärt sich das nicht zum grossen Teile als Nichtachtung der sonstigen Gepflogenheit infolge der Beherrschung durch einen alles in Anspruch nehmenden Affect? Bedenken wir, wie streng der Einzelne bei allen unentwickelten Völkern an Kleidungssitten und dgl. gebunden ist, und wie „ursprünglich“ und natürlich naheliegend es dem Menschen ist, sich, wenn er von einer gewaltigen Erregung ergriffen ist, in sonstiger Beziehung zu vergessen, so kann man wohl die Frage aufwerfen, ob die Entstellung nicht, — wie zu allen Zeiten, — ebenso vor den Mitmenschen, den Stammesgenossen, geschieht, wie vor Geistern. Der Trauernde trägt seine Entstellung überall, auch nicht in der Nähe des Toten. Dass aus solchen Dingen feste Sitten und Riten werden, die ohne weiteres vollzogen werden müssen, mag man im einzelnen Fall dazu gestimmt und geneigt sein oder nicht, ist selbstverständlich; daraus

folgt überhaupt nichts für ihre Entstehung. Manche der Entstellungen wären doch wenig geeignet, vor Geistern zu verbergen, z. B. die Entblössung der sonst verschleiert gehenden Frauen. Nur diejenigen Bräuche, welche man auch übt, ehe man der Gottheit naht, welche ein wirkliches Verbergen, ein sich Schützen vor unmittelbarer Berührung oder ihrem Anblick bezwecken, mögen auf die genannte Weise zu erklären sein.[1]) Doch ist zuzugeben, dass, wo einmal Geisterglaube herrscht, die aus anderen Motiven stammenden und, verstanden oder unverstanden, festgehaltenen Sitten dazu in Beziehung gesetzt und umgedeutet werden können. Soweit dies geschehen zu sein scheint, aber eben auch nur so weit, verbietet das Gesetz Trauerbräuche als heidnisch. Aber man wird schwerlich sagen können, dass die Entstellung vor Stammesgenossen in der Trauer eine zu sublimierte und „gebildete" Auffassung voraussetze.

Auch ist nicht zufällig, dass trotz aller Entstellungen die Unreinheit des Toten auf den übergeht, der mit demselben in Berührung kommt. Die Entstellung hilft sozusagen nichts, mit andern Worten: die Unreinheit des Todes verbreitet sich wie eine Substanz auf alles in der Nähe Befindliche; nicht aber ist irgendwie ein persönliches Geistiges vorhanden, vor dem man sich schützt, nicht ein Geistwesen,[2]) so wie die Geister, welche man durch Lärm von der Leiche oder dem

[1]) Das Ablegen von Kleidern, Schuhen etc. hat nicht den Zweck, sich zu schützen, sondern diese Dinge für den gewöhnlichen profanen Gebrauch verwendbar zu erhalten. Siehe Grüneisen, S. 97, Anm. 2; R. Smith, a. a. O., S. 116 ff. [450 ff.].

[2]) Die Möglichkeit, dass das Eine sich aus dem Andern entwickelt hat, ist nicht zu bestreiten. Aber bemerkenswert bleibt, vgl. nachher, die sprachliche Erscheinung, dass es für heilig und unrein ganz getrennte Bezeichnungen gibt, dass gerade diese so concreten Worte (glänzend? schmutzig) gewählt werden. Letzteres spricht dafür, dass es sich um Begriffe handelt, welche aus ursprünglicher sinnlicher Anschauung stammen. Als solche können sie ebenso primitiv sein wie die Verbindung mit persönlichen übernatürlichen Wesen; und es dürfte beides gleich verfehlt sein, wenn man das erste nur aus dem zweiten, oder das zweite nur aus dem ersten herleiten wollte.

Leichenhause zu verscheuchen sucht. Diese sucht man wohl auch deswegen zu verjagen, weil man fürchtet, dass sie dem Entschlafenen schaden. Aber dieses Vertreiben von Geistern hat nichts mit der als Kraftsubstanz gedachten Unreinheit des im Hause liegenden Leichnams zu thun. Die Anwendung gerade des Wortes „Unrein", die Thatsache, dass es in der hebräischen Sprache kein Wort wie tabu gibt, welches heilig und unrein unter den einen Gesichtspunkt des interdictum zusammenfasste, da vielmehr das „Tabu" stets gespalten auftritt, und das genau entsprechende Wort חרם nur für ganz besondere Fälle angewendet wird, verdiente noch mehr in ihrer psychologischen Bedeutung gewürdigt zu werden.

4. Im übrigen zeigen die Bräuche, welche bei Todesfällen geübt werden, die Verbindung der oben beschriebenen Anschauungen von der Fortexistenz der Toten mit den Affecten doppelter Art, die den Menschen neben dem Leichnam, in der Nähe des Grabes, beim Begräbnis u. s. w. erfüllen. Einesteils sind es Gefühle der Pietät, welche dazu führen, dass man den Zusammenhang mit dem Toten noch aufrecht erhalten will; daraus erklärt sich, wie Grüneisen mit Recht S. 146 hervorhebt, die Übergabe von Haaren u. s. w. an den Entschlafenen; es wird dadurch, vgl. die Ausführungen des VIII. Kapitels, eine wirkliche Gemeinschaft des Überlebenden mit dem Toten hergestellt, insofern die dargebrachten Dinge auch nach ihrer Trennung vom Leibe des Darbringers mit demselben in Zusammenhang stehend gedacht werden. Auch alle die mannigfachen Sitten der Seelenpflege, Mitgabe von Speisen, Darbringungen von Trank u. s. w., — nicht Opfer, sondern nur Speisung des Toten, der noch wie ein Lebendiger empfindend gedacht wird[1]) —, sind aus dem oben besprochenen Nachwirken der Anschauung und den entsprechenden begleitenden Affecten ohne weiteres verständlich. Andernteils aber beschleichen den Menschen in der Nähe des Leichnams und des Grabes auch die Gefühle unheimlichen Bangens, die, ganz

[1] Grüneisen, S. 138 ff.; K. Bruchmann, in Z. f. Vps. XIV, S. 91 ff. 95. 98 ps.

ähnlich wie auch sonst, sich mit Anschauungselementen mannigfacher Art verbinden und zu Vorstellungen von selbständigen Geistern verschmelzen. Dass man im alten Israel an die Existenz von Totengeistern geglaubt hat, ist aus dem Vorhandensein mehrerer Namen dafür und dem Kampf gegen Totenbeschwörung und Totenbefragung klar ersichtlich. Es würde uns jedoch zu weit von unserer Aufgabe abführen, Ursprung und Eigenart dieser allezeit bekämpften und als heidnischer, speziell kanaanitischer Aberglaube gebrandmarkten Unsitten einzugehen. So befremdend es zunächst erscheinen mag, so ist es doch psychologisch leicht verständlich, wie die scheinbar entgegengesetzten Vorstellungen nebeneinander Platz haben: einerseits sind die Toten pflegebedürftig, andererseits schreibt man ihnen doch ein höheres Wissen zu; einerseits ist man bestrebt, die Verbindung mit ihnen aufrecht zu erhalten, und ihnen noch Liebe und Verehrung[1]) zu bezeugen, wie man es bei ihren Lebzeiten gewohnt war, andererseits erweckt ihre Nähe Furcht und Grauen und wird gemieden, — ein Thatbestand, der seinen Grund unmittelbar in den doppeltgearteten Gefühlen hat, die den Menschen in der Nähe eines Toten erfüllen können.

5. Für die Auffassung des Geistigen bietet alles, was wir aus directen Nachrichten und Analogieen anderer Völker über die Vorstellungen von Todeszustand und verwandte Dinge ent-

[1]) Der Übergang zu religiöser Verehrung ist natürlich ein fliessender, der sich nicht genau abgrenzen lässt, was sich bei der Vermengung religiöser mit anderen geistigen Elementen bei den Naturvölkern von selbst versteht. Ähnlich wie bei der Mythologie, scheint auch hier in Israel eine Hemmung und Unterdrückung von (allerdings sehr unausgebildeten) Ansätzen vorzuliegen. Die Jahwereligion verbot die Totenbeschwörung und alles damit Zusammenhängende als Zauberei, gegen die gewöhnliche Seelenpflege verhielt sie sich indifferent, die Beschränkungen der Trauergebräuche scheinen von dem Gesichtspunkt beherrscht zu sein, dass alles, was bei den umgebenden Völkern zu wirklich religiösem Gebrauch geworden war, d. h. was eine Beziehung religiöser Art zu Toten herstellend gedacht wurde, untersagt ist. Die Tendenz der Selbstunterscheidung Israels ist deutlich erkennbar. Übrigens musste das Verbot der Selbstentstellung auch bald (vermöge notwendiger Weiterbildung des Sinnes) eine ästhetische Bedeutung bekommen.

nehmen können, sehr wenig. Für die Auffassung des geistigen Wesens des Menschen gar nichts, auch der Totengeist ist nichts weniger als etwa die vom Körper getrennte, unabhängig weiterlebende Seele; die Übertragung der Unreinheit des Todes ist keine irgendwie besondere Erscheinung, sondern gehört in den grossen Zusammenhang substantieller Auffassung geistiger Dinge. Im Gesetz wenigstens sind bestimmte Gesichtspunkte bezüglich Wesen, Formen, Übergang, Beseitigung der Unreinheit und Schutz vor derselben, soweit davon die Rede sein kann, schematisch und consequent durchgeführt; eben dadurch ist es unmöglich gemacht, die verschiedenen unter eine Einheit zusammengefassten Linien im einzelnen von einander zu trennen und auf ihren Ursprung zurück zu verfolgen.

Vielleicht am bedeutsamsten ist ein anderes Moment, welches sich im Zusammenhalt mit dem bisher Ausgeführten darbietet. Der Glaube an die Existenz von Totengeistern scheint, wie schon gelegentlich angedeutet wurde, gänzlich ausser allen causalen Beziehungen zu den sonstigen Vorstellungen von dämonenartigen Wesen zu stehen. Von beidem finden wir Spuren, von einer Verbindung beider Vorstellungen keine Andeutung, — Ps. 106, 28 ist doch nur sehr unsicher als eine solche zu fassen, (im Vergleich mit v. 37, siehe Baudissin, PRE.[3], VI, 22, 17 [nicht 146, 28]). Ebenso aber, haben wir gesehen, stehen beide Arten von Geisterglauben wiederum gänzlich ausser Beziehung zu der Naturauffassung und speziell der Naturbeseelung. Letztere führt nicht zu Vorstellungen von selbständigen, in den Dingen hausenden Geistern oder Totengeistern, sondern nur zu allgemeiner Belebung der Dinge, diese wiederum haben mit der Naturbeobachtung nichts zu thun, sondern stammen aus ganz anderem psychologischen Zusammenhang, und werden auch nicht mit einzelnen Naturdingen verbunden.

Bei vielen Völkern finden wir die mannigfaltigsten Beziehungen dieser verschiedenen Vorstellungselemente zu einander, sie werden in der That mit einander verknüpft, und alle möglichen Theorieen von Geistern, Dämonen, Totengeistern in der Natur und ihren einzelnen Gegenständen, z. B. vom

Einwohnen von Totengeistern in Naturobjecten und dgl., entstehen. Von alledem finden wir im hebräischen Altertum keine deutlich erkennbaren Spuren. Damit ist das Nichtvorhandensein selbstverständlich noch nicht bewiesen, aber es scheint jedenfalls zu einer selbständigen Weiterentwicklung der teilweise und getrennt vorhandenen Ansätze nicht gekommen zu sein. Dass dies lediglich auf die Eigenart und eigentümliche Bedeutung der Religion des Volkes Israel zurückzuführen ist, leidet wohl keinen Zweifel, und wiederum legt sich auch von hier aus der Schluss auf das Alter jener Eigenart und das Mass dieser Bedeutung von selbst nahe; vgl. den Schluss des 3. Abschnitts.

XV. Kapitel.

Die Einzelbegriffe der Anthropologie.

1. Wir haben nunmehr die „hebräische Psychologie" im engeren Sinne des Worts ins Auge zu fassen, d. h. die den Israeliten und Juden eigentümliche Auffassung des Geistigen im Menschen zu beschreiben. Zum Beginn dieses Abschnittes ist vor allem an das zu erinnern, was in der Einleitung über die Aufgabe dieser Untersuchung im ganzen gesagt wurde: es handelt sich nur um eine Darstellung der empirisch vorliegenden Auffassungsweise, in keiner Hinsicht um eine Rechtfertigung der darzustellenden Anschauungen vor dem Forum gegenwärtiger wissenschaftlicher Erkenntnis oder populärer Vorstellungen.

Bei der Auffassung der Aussenwelt sahen wir bereits, wie der geistige Zustand des Auffassenden vielfach unwillkürlich in die Dinge hineingetragen wird, die dadurch ihm gleichartig erscheinen; was bisher von der Auffassung des Geistigen dargestellt werden konnte, ergab umgekehrt, dass in vielen Beziehungen die aus der sinnlichen Anschauung stammenden Kategorieen auf das geistige Gebiet übertragen werden. Letzterer Vorgang findet sich auch bei der Auffassung der seelischen Zustände und Vorgänge im Menschen. Doch versteht sich von selbst, dass hier die Unterscheidung zwischen

einem leiblichen, materiellen, sinnlich greifbaren Teile des Menschen und seinem geistigen Wesen unmittelbar nahegelegt ist; und irgend eine Form dieser Unterscheidung muss als zum Wesen auch des primitivsten oder verkommensten Menschen gehörig vorausgesetzt werden. Auch wo die Seelenvorstellung eine noch so materielle, grobsinnliche ist, bezeugt sie doch durch ihr Vorhandensein das Bewusstsein des Unterschieds zwischen einer körperlichen und einer irgendwie davon zu unterscheidenden geistigen Seite des Menschen. Wie hoch sich die Anschauung auch des Alten Testaments über diese Stufe erhebt, ohne doch in gegenteiliger Beziehung zu dualistischer Zerreissung des einheitlichen menschlichen Wesens fortzuschreiten, ist bekannt, und wird im folgenden nach verschiedenen Richtungen besonders beleuchtet werden. Das Interesse, das die Angaben des A. Test. über die geistige Seite des Menschen erwecken, beruht vor allem auf dem Reichtum der mannigfaltig sich verschlingenden Wendungen, die es ermöglichen, mit verhältnismässig sehr geringen Mitteln, einzelnen wenigen Begriffen, eine grosse Zahl oft sehr feiner Nuancen in den geistigen Erscheinungen auszudrücken. Der Reichtum der Sprache an psychologischen Wendungen, — zumal eigenartig in der Anwendung auf das religiöse Gebiet —, reizt zu der Untersuchung, ob sich und inwieweit sich eine Entwicklung in der Auffassung des Geistigen constatieren lässt.

Das wichtigste Hilfsmittel hiefür ist natürlich die Sprache, insofern dieselbe frühere Stufen kristallisiert erhalten hat; bei dem engen Zusammenhang, der in allen allgemeinen Anschauungen unter den semitischen Völkern besteht, sind die Analogieen aus diesem Gebiet beizuziehen; und in mancher Hinsicht muss noch über diese Grenze hinausgegangen werden, da sich mehr und mehr ein fester Bestand allgemein menschlicher Anschauungen, die über die ganze Erde verbreitet sind, klar zu erkennen gibt.

2. Es bedarf wohl hier keiner näheren Ausführung darüber, dass bei weitem der grösste Teil der Einzelworte, welche im Hebräischen zum Ausdruck psychologischer Vorstellungen gebraucht werden, gemeinsemitisch ist und weit hinter die

Entstehung des hebräischen oder israelitischen Volkes zurückgeht. Gemeinsemitisch ist zunächst und vor allem das Wort nephesh. Es ist, wie allgemein zugestanden wird, zunächst Ausdruck für etwas Concretes, für eine der sinnlichen Anschauung gegebene Vorstellung, und bedeutet den beim gewöhnlichen Atmen des Menschen entstehenden leichten, aber sichtbaren und fühlbaren Hauch. Dieser Atem ist in jedem einzelnen Menschen besonders, er ist nur ein leichter Hauch, der rasch verschwindet, so oft er auch neu erzeugt wird; er ist nicht mehr vorhanden, sobald der Tod eingetreten ist. Somit ist er das characteristische Merkmal des Lebenden, in lebendigem Zustand Befindlichen, sowohl an Menschen wie an Tieren, im Unterschied von dem Toten. Er ist gleichsam das Plus des Lebendigen. Alles dies war unmittelbar in der sinnlichen Anschauung gegeben. Sollte dasjenige, wodurch sich das Lebende von dem Toten unterscheidet, wodurch es als solches bezeichnet wird, ausgedrückt werden, so musste es nach allgemeinem Gesetz nach seinem characteristischen Merkmal, das sich zuerst und am unmittelbarsten der Anschauung aufdrängt, ausgedrückt werden, und dieses Merkmal des Lebendigen ist eben der Atem, der aus Nase und Mund hervorgeht. Daraus erhellt, dass die allzuzeitige Einführung des Wortes „Seele“ für nephesh nur Verwirrung anrichtet; auch führen in der That die meisten abgeleiteten Bedeutungen und Wendungen nicht auf „Seele“, sondern auf Leben, Lebendes, Lebewesen, worüber gleich nachher. Weiter aber ist klar, dass in der geschilderten Entstehung der Bedeutung von nephesh eine nähere Angabe über die Eigenart derselben nicht enthalten ist; d. h. es folgt an sich aus der Gleichheit des Wortes für Hauch, Atem, Leben (und Seele) noch nicht, dass ursprünglich die Seele von den Hebräern in der Weise für einen Hauch angesehen worden sei, wie etwa manche Naturvölker die Seele für einen Dampf, einen Hauch, einen Schatten, einen Vogel u. s. w. halten, vgl. die Tylor'sche Definition der Seele, Anfänge der Cultur, I, 422 ff., wieder abgedruckt bei Grüneisen, a. a. O., S. 40 f., und vgl. dazu S. 20 f. Denn nephesh heisst nicht Seele und bedeutet nicht den Hauch im

allgemeinen, sondern den Hauch (zumal der Nase) beim gewöhnlichen Atmen, das characteristische Zeichen des Lebens.

Vom Lebenden konnte man im Unterschied vom Toten sagen, es ist nephesh in ihm. Dabei konnte zunächst wirklich nur an den Atem gedacht werden, weiter aber an alles, was ausser ihm im Lebendigen im Unterschied vom Toten vorhanden war. Immer aber bleibt die nephesh das Plus des Lebendigen; wenn der Tod eintritt, ist sie nicht mehr vorhanden. Alles, was das Lebendige zu Lebendem macht, hört auf, wenn das Gegenteil des Lebens da ist. Ist nephesh das, was für das Leben characteristisch ist, so kann es nicht auch noch für das Gegenteil characteristisch sein. Gerade von nephesh kann nicht gesagt werden, dass sie auch dem Toten eigne, das ist eine psychologische Unmöglichkeit. Über nephesh met^{h} siehe nachher. An die Bedeutung von nephesh konnten etwaige Vorstellungen von umherschweifenden oder in Gräbern hausenden Seelen Verstorbener nicht anknüpfen, Totengeister sind keine Lebewesen; wie denn auch n^{e}phashot^{h} nie in dieser Bedeutung vorkommt.

Aber dieses characteristische Plus des Lebendigen musste, auch wenn es nicht mehr bloss vom Atem, sondern von alledem verstanden wurde, was das Lebende zum Lebenden macht, doch als eine zu dem materiellen Körper hinzutretende Grösse erscheinen, und wurde dementsprechend wie auch anderes Geistiges wenn nicht materiell, so doch als Substanz aufgefasst. Die nephesh wird als ein Ding gefasst, das dem Toten fehlt, dem Lebenden anhaftet, genauer gesagt, innewohnt. Damit ist sie noch nicht „Seele“ in unserm Sinn, sondern wir müssten, um die Sache richtig zu beschreiben, etwa das für unser Gefühl abstractere Wort „Leben“ so concret und substantiell fassen, wie wir gewöhnlich „Seele“ zu fassen geneigt sind. Dementsprechend kann man sagen von dem Sterbenden, seine nephesh gehe heraus, so z. B. von Rahel Gen. 35, 18, während der Lebende seine nephesh noch in sich hat, II Sam. 1, 9; und da es gilt, dies hervorzuheben, sagt Saul, dass seine nephesh noch ganz in ihm sei, ibd. Als der gestorbene Sohn der Witwe wieder lebendig wurde, kehrte seine nephesh

wieder in sein Inneres, ål kirbô, in ihn, zurück, I Reg. 17, 21. 22.

Alle diese Wendungen zeigen, wie unter dem Einfluss der sinnlichen Anschauung das Leben als eine Art Lebenssubstanz im Körper befindlich gefasst wird. Dieselbe ist eine zum Körper hinzukommende Grösse, welche aber nicht selbständig existiert, sondern nur im animalischen Körper, der ohne sie Leichnam ist. Mit dem Tode hört sie auf zu existieren, — eine scheinbare Inconsequenz, die aber sehr natürlich ist, wenn der Einfluss der unmittelbaren, den Sinnen sich darbietenden Anschauung in betracht gezogen wird. Dass gleichwohl an irgend eine Art der Fortdauer des Gestorbenen geglaubt wurde, haben wir im letzten Kapitel bereits gesehen. Nicht bloss Träume und Visionen, sondern vor allem die Unmöglichkeit, sich im Denken von dem zu trennen, was bisher als Lebendes vor der täglichen Beobachtung stand, bewirkt überall die Vorstellung, dass die Toten in irgend einer Form, „depotenzierter Existenzweise", weiter lebend gedacht werden; nur die Anschauung, als lebte die Seele als solche im Unterschied vom Leibe allein weiter, wie eine scharf von ihm getrennte Hypostase, ist nicht ursprünglich; sie setzt eine bewusste und strenge Unterscheidung des geistigen und des leiblichen Teiles des Menschen voraus, wie sie sich durchaus nicht bei allen Völkern in klarer Form findet; jedenfalls ist sie nicht das Ursprüngliche.

So bringt die Macht der durch die Anschauung dargebotenen Eindrücke zu gleicher Zeit beides hervor, sowohl dass man dem Toten nephesh abspricht, andererseits doch ihn, — aber als Ganzes mit seiner körperlichen Gestalt, — irgendwie als in alter Weise fortexistierend sich vorstellt.

3. Ehe nun die weitere Entfaltung der Vorstellungen von der nephesh des Menschen und ihrem Verhältnis zum menschlichen Leibe entwickelt werden kann, müssen wir die Bedeutung der sinnlichen Anschauung für ähnliche Vorstellungen vom Wesen des Geistigen im Menschen ins Auge fassen. Zunächst kommt nunmehr natürlich das Wort ru^{a}h in betracht. Ist es überhaupt berechtigt, bei der Behandlung dieser Worte

auf die concrete sinnliche Grundbedeutung zurückzugehen, — selbstverständlich wird damit in keiner Weise ein zeitliches Nacheinander der sinnlichen und der geistigen Bedeutung behauptet, vielmehr gehören beide Bedeutungen der sprachbildenden Periode an, — so muss sich schon in der aus der Anschauung stammenden Grundlage das vorbildlich darstellen, was sich im geistigen Gebiet in entsprechender Weise weiter entwickelt und ausgestaltet hat. Und zwar scheint dies bei ruᵃḥ (Wind)[1] in der That der Fall zu sein.

Schon in der sinnlichen Grundbedeutung von ruᵃḥ nämlich liegt beschlossen, dass damit etwas zunächst von aussen an den Menschen Kommendes, jedenfalls auch ausserhalb seines Wesens selbständig Existierendes bezeichnet wird. Die nephesh ist nur im einzelnen Lebewesen vorhanden, ruᵃḥ existiert unabhängig von demselben, damit gibt sich von selbst der weitere Unterschied, dass ruᵃḥ die allgemeinere Grösse ist, während nephesh dagegen die nur einmal in jedem besonderen Lebewesen besonders vorhandene Thatsächlichkeit des Lebens bezeichnet. Weiter lässt sich der vielleicht äusserlich erscheinende Gesichtspunkt nicht abweisen, dass ruᵃḥ stärker ist als nephesh. Genauer gesagt: ruᵃḥ hat verschiedene Grade der Stärke, nephesh kann nicht gesteigert werden, sie ist entweder da oder nicht da. Der Atem kann als ein schwacher Wind erscheinen, daher in dieser Beziehung nephesh und ruᵃḥ promiscue gebraucht werden können. (Wenn als der Atem Gottes der Sturmwind erscheint, so liegt poetisch-personificierende Auffassung einer Naturerscheinung vor.[2]) Endlich ergab sich auch schon aus der sinnlichen Grundbedeutung von ruᵃḥ das Moment des Überwältigenden, von aussen Bewegen-

[1]) cf. Gen. 3, 8; I Kg. 18, 45; II Kg. 3, 17; Jes. 7, 2; 27, 8; 32, 2; Jer. 2, 24; 14, 6; Hi. 1, 19; 4, 15; 28, 25; 30, 15; 41, 8; Jon. 1, 4 u. s. w., vgl. die Lexika; zum Ganzen siehe auch Wendt, a. a. O., S. 17 ff. Über ruᵃḥ bei Ezechiel s. unten. Auch der Vergleich mit dem arabischen Verbalstamm râḥa wehen, namentlich Abendwehen, daher etwas am Abend thun etc., zeigt, dass von der Bedeutung Wind ausgegangen werden darf. Über rûḥ und rîḥ siehe nachher.

[2]) ruᵃḥ steht in dieser Bedeutung z. B. Ex. 15, 8; I Kg. 18, 12; II Kg. 2, 16; Jes, 40, 7; 59, 19; Hos. 13, 15; Hi. 15, 30.

den. ruªḥ wirkt Bewegung (d. h. Leben), nephesh ist Zeichen vorhandenen Lebens.

Alle diese unterscheidenden Momente waren schon für die einfachste Beobachtung der beiden Dinge, Wind und Atem, gegeben, die daher, eben weil sie beide auf die sinnliche Anschauung zurückgehen, von Haus aus etwas verschiedenes bezeichnen.[1]) Dass sie für den Ausdruck des Geistigen ebensowenig ohne weiteres vermischt werden dürfen, als sie auf sinnlichem Gebiet das Gleiche bedeuten, ist daher selbstverständlich. Allerdings gibt es einige Redewendungen, in denen nephesh und ruªḥ scheinbar oder wirklich gleichbedeutend gebraucht werden können, vgl. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neut. Gräcität, unter πνεῦμα, II, 1b und ψυχή c; Grüneisen, a. a. O., S. 24 f. Aber genau genommen ist nur da, wo vom wirklichen Todesvorgang die Rede ist, der Sinn der gleiche, wenn es heisst, die nephesh oder ruªḥ gehe aus dem Menschen heraus, vgl. Ps. 146, 4; Koh. 12, 7 mit Gen. 35, 18; sonst findet sich überall eine kleine, aber deutlich erkennbare Nuance des Sinnes, je nachdem das eine oder andere Wort gewählt ist. Es ist z. B. auch ein Unterschied zwischen dem Todeszustand des Menschen, der seine nephesh ausgehaucht hat, und der Art von Totsein, (sit venia verbo), welche Götzenbildern, (Jer. 10, 14; 51, 17; Hab. 2, 19), oder toten Gebeinen, (Ez. 37, 8), eignet, von denen es heisst, es sei keine ruªḥ in ihnen. Andere Beispiele siehe bei Grüneisen, a. a. O., S. 28 f., und vgl. zum Ganzen die unten folgenden Ausführungen.

4. Was sodann die Auffassung von ruªḥ im besonderen anlangt, so ist aus mehreren Anzeichen zu schliessen, dass dieselbe ursprünglich ziemlich im Einklang mit dem gestanden haben muss, was im vorletzten Kapitel über die materielle Auffassung geistiger Grössen ausgeführt wurde. Siehe dar-

[1]) Anders Wendt, a. a. O., S. 28, der (zu Hi. 12, 10) nicht eine Verschiedenheit des Inhalts, sondern des Gesichtspunkts annimmt; doch hat dies nur für die geistige Bedeutung der Worte und auch hier nur in beschränktem Masse Giltigkeit, wie sich unten noch näher ergeben wird.

über vor allem Gunkel, Die Wirkungen des hl. Geistes, Göttingen 1888, S. 47—53, gegen Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch, S. 18 ff. Wir gewahren hier dasselbe Überwiegen der von der sinnlichen Anschauung dargebotenen Elemente wie oben. ruᵃḥ erscheint als eine Art zwar unsichtbaren, aber doch substantiell vorhandenen Kraftstoffes,[1]) der an andere Stoffe gebunden, nach Art von Stoffen sich verteilen und stofflich übertragen werden kann. Auch die Wirkungen des Geistes sind vielfach physischer Art. Freilich muss auch hier, vgl. oben Kap. 13, in manchen Fällen zweifelhaft bleiben, wieweit die in der sprachlichen Wendung ausgedrückte materielle Vorstellung wirklich vorliegt, wieweit wir es nur mit einer zur Formel gewordenen Redensart zu thun haben, welcher die thatsächlich vorhandene Anschauung gar nicht mehr entspricht, wieweit es sich etwa nur um einen absichtlich gewählten, poetisch-anschaulichen Ausdruck handelt.

Soweit sich nach dem Zusammenhang urteilen lässt, trifft für weitaus die meisten der gewöhnlich angeführten Ausdrücke das zweite zu. So z. B. ist das עַל, wenn von einem Kommen des Geistes auf jemand, seinem Ruhen auf einer Person die Rede ist, ursprünglich wohl sicher in örtlichem Sinne zu verstehen gewesen, allmählich wird es nur in bildlichem Sinne Ausdruck für eine Zuständlichkeit, deren Ursache (— (1) Geist kommt von Gott, also von oben; (2) überwältigt; (3) wird durch Salbung mitgeteilt; (4) Gegensatz gegen die von unten wirkenden Totengeister —) immer wieder eine örtliche Anschauung nahelegt, ohne dass jedoch daraus die Materialität des mitgeteilten Geistes zu folgern wäre. Was die Verbalausdrücke anlangt, so ist das Erfülltsein, Ruhen, Übergehen, Überkommen von Geist in den meisten Fällen ebenfalls zur Formel geworden, ebenso das Überspringen, (צלח): während wir wohl daraus schliessen dürfen, wie scharf Zustände der Geisteserfüllung vom gewöhnlichen Zustand unter-

[1]) Ganz ebenso rûḥ im Arabischen, vgl. Lane, 1180b, („a subtile vaporous substance"); auch in anderm Sinne, z. B. in chemischer Bedeutung ist rûḥ — fluide très-subtil, Dozy, Supplément, I, 566a.

schieden wurden, und wie plötzlich und unvermittelt eintretend sie gedacht wurden, ist für die Auffassung des Geistes selbst nichts bestimmtes daraus zu entnehmen, vgl. Num. 5, 14. 30; Ri. 14, 6. 19; 15, 14; I Sam. 10, 6. 10; 11, 6; 16, 13. 14; 18, 10; die Stellen sind für die Auffassung der Wirkungen des Geistes wichtiger als für die des Geistes selbst. Auch was die Prophetenjünger von Elisa sagen, — (der Geist Elias ruht auf Elisa, II Kg. 2, 15), ist eine Redewendung, die nur für ihre ursprüngliche Entstehungszeit auf eine materielle Auffassung des Geistes schliessen lässt. Die ansteckende Wirkung des Geistes der Propheten auf Saul und seine Boten, I Sam. 10, 6. 10; 19, 20 ff., wird an der ersten Stelle als ein Überspringen beschrieben, im ganzen aber nicht anders geschildert, als „psychische Ansteckung" überhaupt dargestellt werden kann. Ziemlich deutlich erscheint der Geist an ein sinnliches Substrat gebunden, wenn er mit der Salbung dem einen gegeben, mit der Salbung des andern dem ersteren entzogen wird, so I Sam. 16, 13. 14. Eine poetische Ausdrucksweise, die sich als solche von der wirklichen Vorstellung im Interesse der Anschaulichkeit entfernt, ist gewählt, wenn von einem Anziehen (לבש) des Geistes die Rede ist, Ri. 6, 34; wie auch sonst, ist es absichtliches Archaisieren der Redeweise, wenn der Chronist an zwei Stellen, I Chr. 12, 18; II Chr. 24, 20, denselben Ausdruck gebraucht. Auf eine ziemlich materielle Auffassung des Geistes dagegen deutet das „Stossen" (פגע) des Geistes hin, Ri. 13, 25, ebenso die Verteilung des Geistes Moses auf die 70 Ältesten, vgl. Num. 11, 17. 25 ff. Wohl zu unterscheiden von der materiellen Auffassung des Geistes ist die absichtliche Hypostasierung desselben, z. B. I Rg. 22, 19 ff.; II Chr. 18, 18 ff. Über diese und die Wirkungen des Geistes vgl. unten mehr.

Sind somit auch in den meisten Stellen, welche überhaupt in betracht kommen, bereits deutlich die Spuren einer „geistigeren" Auffassung des Geistigen zu erkennen, so fehlt es doch auch nicht an Anzeichen der gegenteiligen Anschauung. Ohne Zweifel waren die Vorstellungen der älteren Zeit noch massiver, materieller, als es sich jetzt deutlich nachweisen lässt; noch mehr im Einklang mit der Auffassung des Welt-

ganzen, in der sich Geistiges und Materielles überhaupt noch nicht geschieden hat, sondern alles als eine Summe gleichartiger concreter körperlicher Dinge erscheint.

Bei nephesh zeigt sich die Nachwirkung der sinnlichen Anschauung weit weniger; zwar wird auch sie lokalisiert (im Blut), und in negativen Aussagen namentlich erscheint sie als ein zum Körper hinzugekommenes substanzartiges Etwas, aber sie existiert nur im einzelnen Individuum als dessen Vitalität, mit dem Tode des einzelnen hört sie auf, abgesehen von demselben unterlag sie der Anschauung überhaupt nicht; alle diese Momente trugen dazu bei, die weitere Entwicklung der Bedeutung von nephesh in besondere Bahnen zu lenken.

5. Während nephesh fast überall in die Bedeutung Leben übergegangen ist, unterscheidet sich n^{e}shama von ru^{a}ḥ und nephesh dadurch, dass es seine sinnliche Grundbedeutung, Atem, fast durchweg festgehalten hat. Insofern es Hauch oder Atem bedeutet, hat es mit dem menschlichen Geistesleben überhaupt nichts zu thun, es ist ein Object der Beobachtung wie alle übrigen Dinge der concreten Aussenwelt. Auch der Hauch Gottes ist wirklicher Hauch, und zunächst nichts Geistiges, und wo vom Lebenshauch die Rede ist, ist es entweder der göttliche Hauch, der Leben wirkt, (cf. Gen. 2, 7); Hi. 32, 8; 33, 4, der Hauch des Gerichts, II Sam. 22, 16; Jes. 30, 33; Hi. 4, 9; cf. Jes. 11, 4 oder Zeichen vorhandenen Lebens, d. h. Leben bezeugender Atem; vgl. Gen. 2, 7; 7, 22; I Rg. 17, 17; Hi. 27, 3 etc. Dass sich die Bedeutung Atem fest an n^{e}shama geheftet hat, während sie bei nephesh hinter allgemeineren und abgewandelten Bedeutungen zurückgetreten ist, ist ein Vorgang sprachlicher Differenzierung, wie wir ihn in ähnlicher Weise auch sonst finden. Wenn gleichwohl in einzelnen Fällen auch n^{e}shama für nephesh in abgeleiteten Bedeutungen gesetzt wird, z. B. Deut. 20, 16; Jos. 10, 40; 11, 11. 14; Jes. 57, 16 im Sinn von Lebewesen, so sind dies doch sekundäre Erscheinungen, die nicht auf einer selbständigen Entwicklung des Wortes n^{e}shama beruhen, Früchte gleichsam, die nicht auf dem eigenen Stamme gewachsen sind. Ebendasselbe gilt, wenn n^{e}shama gelegentlich im Sinne von ru^{a}ḥ gebraucht wird; vgl. Prov. 20, 27

(Geist des Menschen). Diese weitergebildeten Bedeutungen sind von aussen her und nur äusserlich übertragen und für die Entwicklung der Anschauung irrelevant. Dass gerade die Poesie das Wort n^{e}shama bevorzugt, vom göttlichen wie vom menschlichen Odem, vgl. Hi. 4, 9; 26, 4; 27, 3; 32, 8; 33, 4; 34, 14; 37, 10; Ps. 18, 16; 150, 6; Jes. 30, 33 etc., zeigt nur, dass ein bestimmtes Bewusstsein vorhanden war, dass n^{e}shama noch concreter, plastischer gefasst wurde als die zu grösserer Abstraction gelangten Worte wie ru^{a}ḥ und nephesh.

6. Ehe nun die Wirkung der Anschauung im Gebiet des sprachlichen Ausdrucks weiter verfolgt werden kann, müssen wir noch etliche andere Glieder der mannigfach verschlungenen Wendungen, die die Auffassung des Geistigen im Menschen illustrieren, gesondert ins Auge fassen. Einer der wichtigsten hier in betracht kommenden Begriffe ist das Herz. Wie kommt es, dass geistige Vorgänge jeder Art, dass Verstand, Wille, Begehrungsvermögen, Gefühle u. s. w. gerade dem Herzen zugeschrieben werden? Es bedarf wohl keines Beweises, dass diese Thatsache nicht mit der Beobachtung des Blutkreislaufes zusammenhängt, noch überhaupt mit einer näheren Erkenntnis der Bedeutung des Herzens für das Blut und etwa dadurch auch für die im Blut wohnende nephesh — (vgl. darüber die Ausführungen von Grüneisen, a. a. O., S. 39 f. —), ebenso aber glaube ich auch nicht, dass die eminente Bedeutung, welche gerade dem Herzen im Ganzen des menschlichen geistigen Lebens in der Bibel zugeschrieben wird, bloss auf „die eigentümlich kombinierende Phantasie volkstümlicher Naturerklärung“ zurückzuführen ist; die Sache muss sich irgendwie psychologisch erklären lassen.

Die psychologische Erklärung dafür, dass dem Herzen die mannigfaltigsten seelischen Zustände, Eigenschaften und Fähigkeiten zugeschrieben werden, liegt m. E. in der Stärke der Affecte auf der Stufe noch unentwickelten menschlichen geistigen Lebens. Dass die primitiven Völker viel lebhafter von Affecten aufgewühlt werden, dass zumal für den semitischen Character eine grosse Lebhaftigkeit der Gefühlsvorgänge characteristisch ist, ist bekannt und teilweise schon oben er-

wähnt worden. Für das erstere verweisen wir auf Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker, S. 197 ff. ps. Zu einer kühlen Objectivität, uninteressierter, gegenständlicher Beobachtung ist der Semit überhaupt nicht fähig, dagegen erfüllt er alles, auch das Denken, mit den lebhaftesten, tiefst aufregenden Gefühlen. Das Entstehen und Vergehen derselben, ihre Entfaltung und Äusserung zu schildern, ist hier nicht unsere Aufgabe, da wir uns nur mit der intellectuellen Seite, d. h. mit der Auffassung der empirisch vorliegenden geistigen Zustände und Vorgänge zu beschäftigen haben.

Es ist nun eine bekannte, objectiv vorhandene Thatsache, die selbst uns nicht fremd, dem primitiven Menschen jedenfalls noch viel lebendiger und eindrücklicher war, dass starke Affecte physisch am Herzen empfunden werden. Heutzutage misst man die Stärke der Affecte am Pulsschlag. Dass Affecte geistiger Art, wie Furcht, Spannung, Schrecken, Freude, niemals nur rein geistiger Art sind, ist bekannt: alle diese Affecte äussern ihr Vorhandensein in sinnlichen Gefühlen, wie auch die Sprache lauter sinnliche Ausdrücke benützt, um sie zu beschreiben. Darüber im einzelnen unten mehr. Zunächst genügt hier darauf hinzuweisen, dass die lebhafteren Gefühlsvorgänge durchweg sich physisch bemerkbar, physisch empfindbar machen, und alles, was sie empfindet, ist für den Hebräer leb; dabei wird selbstverständlich nicht im einzelnen darüber reflectiert, wie weit gerade das körperliche Herz in der Brusthöhle im Unterschied von den umgebenden Teilen gemeint sei. Vgl. die Ausführungen Delitzschs, Bibl. Psychologie², S. 264 f. Auch er kommt schliesslich darauf hinaus, dass man sich das Herz deswegen als Mittelpunkt des gesamten Seelenlebens dachte, weil alle seelischen Vorgänge von mehr oder minder lebhaft empfundenen Erregungen des Gemüts begleitet sind, die sich im Klopfen des Herzens bemerkbar machen.

Denn es ist ja nicht bloss der eigentliche Gefühlsvorgang in unserm Sinne des Worts für den Hebräer Gefühl, auch das Denken, die Erkenntnis, jeder intellectuelle Vorgang ist eine von Gefühlen begleitete Erscheinung und daher „Herzens-

sache". Die theoretische Unterscheidung von Gefühlen, Willensvorgängen und intellectuellen Vorgängen ist selbstverständlich unbekannt. Und die Thatsache, dass alles Denken von Gefühlen begleitet ist, besteht ja in der That anerkanntermassen in Wirklichkeit. Dementsprechend besteht nicht nur ein Zusammenhang zwischen Denken und Fühlen, sondern das Fühlen ist, und die Beobachtung der noch lebenden unkultivierten Völker bestätigtdies, in vielen Fällen das Entscheidende; die Gefühlsseite des Denkvorgangs wird, eben weil gefühlt wird, wichtiger sein und daher auch in der Sprache sich lebendigen Ausdruck verschaffen. Und je lebhafter das Gefühl empfunden wird, desto kräftiger zeigt sich das sinnlich empfundene Begleitgefühl, welches die Sprache zum Ausdruck benützt. Dass das Wollen dem Herzen zugeschrieben werden musste, nachdem einmal leb die Gefühle empfindet, ist bei dem factisch vorhandenen Zusammenhang zwischen Fühlen und Wollen, die nie getrennt existieren können, selbstverständlich. Der Verstand ist Willenssache, also ebenfalls leb, vermöge der auch sonst häufigen Ersetzung des Phänomens durch das entsprechende Organ.

Mit alledem wird nicht etwa den Hebräern eine Erkenntnis imputiert, welche erst der Gegenwart geläufig geworden ist, noch soll ihnen eine Anschauung zugeschrieben werden, welcher wenigstens teilweise Berechtigung nicht abzusprechen sei. Was feststeht, ist die Thatsache, dass die Lebhaftigkeit der Gefühlsvorgänge bei allen unentwickelten Völkern das gesamte Seelenleben beherrscht. Diese Thatsache schafft sich in der Sprache, die die Auffassung des Geistigen darstellt, ihren entsprechenden Ausdruck. Nur dieser Thatsache soll hier Rechnung getragen werden, weil sie zur Erklärung des vorliegenden Thatbestandes dient, und das Werden desselben beleuchtet. Selbstverständlich ist sie nur ein Moment neben andern und trifft nicht für alle späteren Zeiten in gleichem Masse zu, wenn sie auch nie ganz verschwindet. Um aber das wirklich Vorhandene dem Verständnis nahe zu bringen, muss der Versuch gemacht werden, es mit den Mitteln der uns geläufigen Terminologie zu beschreiben. Da-

durch wird dieselbe durchaus nicht in die Vergangenheit übertragen, sondern nur darnach gestrebt, den empirisch vorliegenden Thatbestand so darzustellen, wie er wirklich war, ihn so erscheinen zu lassen, wie er für das damalige Bewusstsein vorhanden war.[1])

7. Neben dem Herzen werden bekanntlich noch verschiedene andere Glieder des Körpers als „Organe" geistiger Vorgänge genannt, nämlich:

1. das Haupt, allerdings sehr selten; nur Dan. 2, 28; 4, 2. 7. 10; 7, 1. 15 werden „Gesichte des Hauptes" erwähnt; vgl. darüber Delitzsch, Bibl. Psychologie², 254 ff. Die Lokalisierung von „Gesichten" im Haupte ist aus der Anschauung unmittelbar verständlich.

Das eigentliche Nachdenken, auch das willentliche geistige Forschen, wird stets dem Herzen zugeschrieben; vgl. auch Dan. 2, 30.

2. Die Eingeweide, (מעים, רחמים). Dieselben werden besonders als Sitz von Affecten erwähnt; vielleicht auf grund thatsächlich vorhandener physischer Empfindungen. Doch ist jedenfalls in den meisten Fällen das Bewusstsein davon entschwunden; und die Sprache hat sich selbständig weiter entwickelt. Ersteres ist etwa anzunehmen, Jer. 4, 19, vgl. II Rg. 4, 19 und den Zusatz, o ihr Wände meines Herzens! es soll die wirklich vorhandene physische Empfindung im Zustand höchster Angst beschrieben werden. Die Empfindung der Hitze bei lebhafter innerer Erregung malt das Sieden der Eingeweide, Hi. 30, 27, während das Gären, Thr. 1, 20; 2, 11, und Toben, Cant. 5, 4; Jes. 16, 11; Jer. 31, 20, die innere Unruhe be-

[1]) Dass die Freiheit der sprachlichen Verwendung von leb und die Mannigfaltigkeit der seelischen Erscheinungen, die auf leb zurückgeführt werden, aus allgemeinen psychischen Thatsachen in erster Linie zu erklären ist, ist eigentlich selbstverständlich. Insonderheit darf nicht ohne weiteres der Einfluss der Offenbarungsreligion zur Erklärung beigezogen werden, da z. B. im Assyrischen libbu ganz ebenso frei und mannigfaltig verwendet wird. Auch hier ist das Herz Sitz aller Affecte, des Willens und des Verstandes. Vgl. die Nachweise bei Friedr. Delitzsch, Assyr. Wörterbuch, S. 367.

schreiben. המה bezeichnet eigentlich die unruhige Bewegung, welche Töne hervorbringt, doch dient es oft auch zum Ausdruck nur der Bewegung, zumal der des Innern, auch Jes. 16, 11 wird die innere Unruhe mit dem Vibrieren der Harfensaiten zusammengestellt. Als Ausdrücke des Inneren werden Herz, Jer. 4, 19; 48, 36, Eingeweide Jer. 31, 20; Cant. 5, 4, Seele Ps. 42, 6. 12; 43, 5 gleichmässig mit המה verbunden, ebenso die Persönlichkeit selbst, Ps. 55, 18; 77, 4; daraus lässt sich schliessen, dass die Eingeweide allgemeine Bezeichnung des geistigen Inneren sein sollen. Findet somit hier eine Übertragung der örtlichen Anschauung ins geistige Gebiet statt, so bei רחמים eine Wandlung des Organs der Affecte in den Affect selbst; die Eingeweide als Sitz der Affecte werden selbst Ausdruck für die dort lokalisierten Affecte der Liebe, des Mitleids, des Erbarmens, der Barmherzigkeit u. s. w., Gen. 43, 14; Deut. 13, 18; II Sam. 24, 14; I Kg. 8, 50; Jes. 47, 6; 54, 7; 63, 7. 15, (neben dem „Toben des Inneren" (מעים)) etc. etc., vgl. die Lexika und Delitzsch, a. a. O., S. 266 f.

3. Das Innere im allgemeinen, (קרב, auch בטן), cf. Delitzsch, a. a. O., S. 266. Das Innere des Menschen erscheint als Ort, Sach. 12, 1; Jes. 26, 9; Ps. 51, 12; I Kg. 3, 28 und als Organ mannigfacher geistiger Vorgänge, Jes. 16, 11; tritt auch allgemein dem Äusseren des Menschen gegenüber, vgl. Jer. 31, 33; Ps. 64, 7, und steht endlich auch für die im Innern des Menschen sich findenden geistigen Vorgänge selbst, Ps. 5, 10. In dem Verzicht auf eine bestimmte Lokalisierung des Geistigen und der allgemeinen Gegenübersetzung von innen und aussen als der geistigen und der leiblichen Seite des Menschen, drückt sich aus, dass das geistige Gebiet zwar nicht vom physischen losgelöst, aber doch als ein eigenartiges, ganzes und selbständiges neben demselben erkannt wird. בטן ist, soweit es hier in betracht kommt, nur ein concreterer, daher in der Poesie häufiger sich findender Ausdruck für dasselbe, was gewöhnlich mit קרב bezeichnet wird; vgl. Hab. 3, 16; Hi. 15, 2. 35; 20, 23; 32, 18 f.; Prov. 22, 18; 18, 8; 20, 27; 26, 22; u. s. w.

4. Die Nieren, (כליות). Dieselben werden bekanntlich stets in der Absicht erwähnt, das allertiefste Innere des Men-

schen als solches zu bezeichnen, vgl. Delitzsch, a. a. O., S. 268 f., oder irgend ein ihn angehendes Gefühl als ein derartiges hinzustellen, das im Innersten seines geistigen Wesens empfunden wird. Vgl. Jer. 11, 20; 17, 10; 20, 12; 12, 2; Ps. 7, 10; 26, 2; 139, 13 und Ps. 16, 7; 73, 21; Hi. 16, 13; 19, 27; Prov. 23, 16; Thr. 3, 13. Der Ursprung dieser Verwendung des Wortes ist vermutlich in der volkstümlichen Anschauung zu suchen, dass die Nieren den innersten Teil des menschlichen Leibes darstellten. Eine Übertragung dieser Anschauung vom sinnlichen ins geistige Gebiet ist es, wenn die Nieren als Organ der innersten geistigen Vorgänge erscheinen, und eine sprachliche Weiterbildung von hier aus, wenn sie selbst zum Ausdruck des geistigen Innern des Menschen verwendet werden. Mit kilajoth darf vielleicht das assyrische kalitu, (syn. libbu), zusammengestellt werden; vgl. Delitzsch, Ass. Hdwb., 330.

5. Die Gebeine, (עצם, עצמים, עצמות). Dieselben dienen als das, was den festen, gleichbleibenden Bestand im Körper des Menschen bildet, zur Bezeichnung seines geistigen Wesens, insofern es ein innerliches und gleichbleibendes ist; daher von den Gebeinen zumal dann in geistiger Beziehung die Rede ist, wenn recht starke, das innere Gleichgewicht störende und aufwühlende Affecte ausgedrückt werden sollen, Gefühle, welche nicht nur das Innerste, sondern gleichsam das Festeste im geistigen Wesen des Menschen in unruhige Bewegung bringen. Vgl. Jes. 38, 13; 58, 11; Jer. 23, 9; Ps. 6, 3; 31, 11; 32, 3; 51, 10; 102, 4; Hi. 4, 14; 30, 17; 33, 19, u. s. w. Allgemeiner für das Innere werden sie gebraucht z. B. Ps. 35, 10; 38, 4; Prov. 3, 8; 16, 24 etc. In der Stelle Hi. 30, 30 soll die Fieberhitze beschrieben werden.

6. Über die Leber (כבד) als Sitz der sinnlichen Begierde, (cf. Prov. 7, 23), und die sonstigen gelegentlich erwähnten Organe innerer Vorgänge, vgl. Delitzsch, a. a. O., S. 268. Im Assyrischen ist das entsprechende Wort kabittu, häufig synonym mit libbu, allgemeine Bezeichnung für Gemüt, Stimmung; und wird vor allem zum Ausdruck von Affecten, Heiterkeit, Unmut, Trauer etc. verwendet, vgl. Frd. Delitzsch, Ass. Wörterb., S. 317 a. Arabische Parallelen bei Gesenius im Thesaurus.

XVI. Kapitel.

Sonstige Mittel der Sprache zum Ausdruck des Geistigen.

1. Bisher wurden nur einzelne Ausdrücke gesondert ins Auge gefasst. Wir sahen die Bedeutung der sinnlichen Anschauung und den Einfluss der ursprünglichen Lebhaftigkeit der Affecte auf die Bildung und Ausgestaltung des Sinnes derselben. In Wirklichkeit aber existieren einzelne psychologische Ausdrücke überhaupt nicht als solche, vielmehr finden sie sich stets nur im Zusammenhang des Sprachganzen. Die Sprache hat weit mehr Mittel, um geistige Verhältnisse und Zustände und Vorgänge auszudrücken, als einzelne psychologische Begriffe und Wendungen. Da es gilt, die Auffassung des Geistigen zu beschreiben, und die Sprache die wichtigste Quelle ist, aus der sich die Erkenntnis dieser Auffassung in einem Volke schöpfen lässt, so müssen auch diese anderen Mittel, die die Sprache sich geschaffen hat, in betracht gezogen werden. Dadurch werden sich vielleicht einige Gesichtspunkte selbständig ergeben, welche für die weitere Entfaltung der bereits teilweise besprochenen einzelnen psychologischen Begriffe von Wichtigkeit sind.

Zunächst ist zu erwarten, dass die bisher erkannten characteristischen Merkmale der Auffassung des Geistigen in der Art und Weise des sprachlichen Ausdrucks sich ebenfalls irgendwie geltend machen werden. Dies ist auch in der That der Fall. Der Einfluss der sinnlichen Anschauung zeigt sich darin, dass das Geistige nach den sinnlichen Begleiterscheinungen ausgedrückt wird.

Naturgemäss wird vor allem das Antlitz bei der Beschreibung geistiger Zustände genannt, weil sich auf ihm dieselben am deutlichsten wiederspiegeln. Dabei gehen die betreffenden Ausdrücke von wirklich vorhandenen, sinnlich erkennbaren Erscheinungen aus; dieselben werden aber allgemein auch dann gebraucht, wenn nicht sie selbst, sondern nur der entsprechende geistige Zustand oder Vorgang gemeint ist. Deutlich zeigt sich hier in der Sprache die Vorliebe für concrete

Ausdrucksweise. Als Beispiele zunächst für den ersten Satz mögen folgende Redewendungen angeführt werden:

panim ra'im kann ebensowohl rein physisch das schlechte Aussehen bedeuten, als auch kann von panim ra'im nur die Rede sein, weil sich auf dem Antlitz die innere Stimmung ausdrückt. Ersteres ist der Fall z. B. Neh. 2, 2, wo aus dem schlechten Aussehen auf Betrübnis des Herzens, ro'a leb, geschlossen wird; oder Prov. 15, 13, wo der Einfluss der Freude des Herzens auf die Gestalt des Angesichts ausgedrückt werden soll; oder Koh. 7, 3, wo vielleicht in absichtlichem Gegensatz zu Prov. 15, 13 das gerade Gegenteil gesagt wird, nämlich dass das Herz froh sein könne, wenn das Angesicht traurig sei. Vgl. dazu Wildeboer im Commentar Martis zu den 5 Megillot, S. 115. Dagegen liegt Gen. 40, 7 der Ton auf der geistigen Stimmung, auf dem Gefühl der Traurigkeit, das sich im Gesicht ausdrückt.

Auch wenn das innere Ergrimmen damit beschrieben wird, dass es z. B. heisst: Kains Antlitz sank, Gen. 4, 5. 6; vgl. Jer. 3, 12, (anders Hi. 29, 24, von der Traurigkeit zu verstehen), oder Nebukadnezars Antlitz „änderte sich" über Sadrach, Mesach und Abednego, Dan. 3, 19, so wird eine thatsächlich vorhandene sinnliche Begleiterscheinung genannt; das „gesenkte Antlitz" erklärt sich daraus, dass der Zornige unwillkürlich den Blick an den Boden heftet: vgl. auch die von Gesenius im Thesaurus, III 899, dazu angegebenen Parallelen. Von Trauer oder Unzufriedenheit scheint hippil panim I Sam. 1, 18 gebraucht zu sein, wenigstens nach der richtigen, aus LXX (συνεπεσεν) zu entnehmenden Lesart; vgl. Klostermann z. St. Aber auch derjenige, welchen eine Schuld drückt, wagt es nicht, sein Antlitz von der Erde zu erheben; Abner will nicht dadurch, dass er Asahel tötet, in eine Lage versetzt werden, die es ihm unmöglich macht, sein Antlitz vor Joab zu erheben, II Sam. 2, 22. Er kann ihm dann nicht mehr frei entgegentreten, sondern muss die Scheu vor ihm haben, wie der Feind sie vor dem Bluträcher hat. Umgekehrt wer sich unschuldig weiss, er hebt sein Antlitz, Hiob 11, 15; 22, 26, vgl. auch Gen. 4, 7.

2. Die ungebrochene, trotzig unerbittliche innere Festig-

keit, die ein Prophet wie Ezechiel brauchte, wird ihm verheissen, wenn ihm in Aussicht gestellt wird, dass sein Angesicht hart, seine Stirn wie Diamant, härter als Stein sein werde, Ez. 3, 8. 9, vgl. Jes. 50, 7. Denselben ungebrochenen Trotz haben aber auch die Kinder Israel allezeit, Jer. 5, 3; Ez. 2, 4; „hart von Antlitz" ist auch soviel wie unbarmherzig, Deut. 28, 50; auch wohl Dan. 8, 23 wird diese Bedeutung anzunehmen sein, während in Koh. 8, 1 mehr die Rohheit, und zwar die äusserliche, sichtbare des Angesichts, mit עז bezeichnet sein dürfte. Prov. 7, 13 soll das entsprechende Verbum in Verbindung mit panim jedenfalls die Frechheit des Angesichts ausdrücken.

Den Zornigen besänftigen wird ausgedrückt durch ḥilla^{h} panim, eigentlich sein Angesicht weich, glatt machen; dieselbe Redensart kann aber auch bedeuten: jemandem schmeicheln, Ps. 45, 13; Prov. 19, 6; Hi. 11, 19, sich jemand geneigt machen, I Sam. 13, 12, um Gnade anflehen, Ex. 32, 11; I Rg. 13, 6; II Rg. 13, 4; Jer. 26, 19; Sach. 7, 2; 8, 21 f.; Mal. 1, 9; Ps. 119, 58, u. s. w.. überhaupt steht ḥilla^{h} panim überall, wo eine besänftigte, geneigte Stimmung eintreten oder an Stelle der entgegengesetzten treten soll, und zum Ausdruck wird die entsprechende Veränderung des Gesichts benützt; natürlich haben wir es in den meisten der angeführten Stellen bereits mit einer zur Formel gewordenen Redewendung zu thun.

Wie sehr gerade der Ausdruck des Gesichts die aufmerksame Beobachtung interessierte, sehen wir auch aus mancherlei anderen gelegentlichen Notizen: „Das Dreinschauen ihrer Gesichter legt Zeugnis ab wider sie", sagt z. B. Jes. c. 3, 9: im Gesicht prägt sich die Gesinnung aus. Der Verabscheute ist einer, vor dem man sein Angesicht verbirgt, Jes. 53, 3; die Widerspenstigkeit der Gesinnung wird durch Abwenden des Angesichts und Zuwenden des Rückens, z. B. Jer. 2, 27; 32, 33 u. ö., ebenso aber die ungnädige Stimmung durch Abwenden oder Verbergen des Angesichts ausgedrückt, so z. B. Deut. 31, 17 f.; 32, 20; Jes. 8, 17; Jer. 18, 17; II Chr. 30, 9; sehr oft in den Psalmen, 27, 9; 30, 8; 44, 25; 69, 18; 88, 15; 102, 3; 104, 29; 143, 7 etc., Hi. 13, 24 u. s. w., in anderm Sinn Ps. 51, 11

vom Übersehen der Sünden durch Verbergen des Angesichts. Wem Gott gnädig ist, über dem erleuchtet er sein Angesicht, vgl. Num. 6, 25; Ps. 31, 17; 44, 4; 80, 4. 8. 20; 89, 16; 119, 135; Dan. 9, 17, u. s. w.

3. Parteiisch sein wird ausgedrückt durch נשא פנים, das Angesicht erheben, d. h. das Angesicht eines der beiden Streitenden in eine Lage bringen, in der es bestimmend auf den Richter einwirkt. Gewöhnlich wird die Redensart mit der Annahme von Geschenken seitens des Richters in Verbindung gebracht, der Richter nimmt diese an und dann bevorzugt er die betreffende Partei gegenüber der andern. Allein offenbar ist das Letztere, das Bevorzugen, als die Folge des ersten, der Annahme von Geschenken, eben davon zu unterscheiden, und erfordert daher eine besondere Erklärung. Der Ausdruck wird vielmehr daraus zu verstehen sein, dass der Gebetene das Angesicht des Bittenden, der Richter, (gleichviel um welcher Gründe willen), das Angesicht (und damit die Person) der einen Partei gleichsam höher hinstellt, und damit mehr auf sich wirken lässt; cf. II Kg. 3, 14. Vielleicht ist auch das Moment beizuziehen, dass durch das Erheben das Antlitz, resp. die Person, dem Urteilenden oder dem, welchen sie bittend anging, näher gebracht wird. Der Gegensatz ist: השיב פנים, I Kg. 2, 16. 17. 20; II Chr. 6, 42; dies heisst wohl nicht: das Antlitz (etwa des Bittenden) umwenden, d. h. bewirken, dass er umkehren und unverrichteter Sache fortgehen muss, sondern sein Antlitz in die Lage zurückversetzen, die er als vergeblich bittender einnimmt; ihn gleichsam auf die Kniee zurückstossen, sich nicht näher kommen lassen. Wem solches nicht begegnen kann, wer stets so hoch ist, dass er berücksichtigt werden muss, der ist נשוא פנים. Auch der dem Sinne und der Form nach verwandte Ausdruck, הכיר פנים, für „parteiisch sein", beschreibt den inneren Vorgang nach der entsprechenden äusseren Begleiterscheinung in ganz ähnlicher Weise: die eine Partei schärfer, mit Interesse gleichsam, ins Auge fassen.

Statt des Gesichts werden auch einzelne Teile desselben, an denen sich sinnliche Begleiterscheinungen besonders zeigen, häufig statt der entsprechenden inneren Zustände genannt.

Zwar wenn Jonathans Augen „helle werden“, אור, I Sam. 14, 27. 29, nachdem er von dem Honig genommen hat, so ist nur ein einzelnes characteristisches Merkmal für einen allgemeinen Ausdruck gewählt, um damit dasjenige Zeichen hervorzuheben, an dem man am deutlichsten erkennt, wie die Speise den ganzen Körper gestärkt hat. Aber die „leuchtenden Augen“ werden natürlich auch im allgemeineren Sinne als die entsprechendste äussere Erscheinung zur Beschreibung einer lebensfreudigen Stimmung benützt: Die Augen hell machen, im Sinne von erfreuen, findet sich noch Esra 9, 8, zugleich mit dem Ausdruck, „etwas Lebenskraft“ (מחיה) verleihen; in Ps. 13, 4 bittet der Sänger darum, dass Jahwe seine Augen leuchten mache, damit er nicht zum Tode entschlafe; vom Gesetz Jahwes lesen wir Ps. 19, 9, dass es die Augen leuchten mache, (was analog den vorigen Beispielen, keinesfalls intellectuell zu verstehen ist). Umgekehrt: Die Augen „beschatten“ heisst: Unannehmlichkeit, Verlegenheit bereiten; den Übergang der Bedeutungen bietet wohl die Stimmung der Verlegenheit, die man empfindet, wenn das Auge am Sehen gehindert ist, II Sam. 20, 6 (anders Driver z. St.). Hohe Augen, d. h. Hochmut, bringt Jahwe zu Fall, Ps. 18, 28; II Sam. 22, 28; und Hi. 21, 22 sind die „Hohen“ ohne weiteren Zusatz soviel als die Hochmütigen. „Hochnäsigkeit“, גבה אף, ist auch im Hebräischen geläufige Wendung für Hochmut, Ps. 10, 4. Der Schrecken wird gern nach seinem Ausdruck im Gesicht beschrieben, sei es nun der Blässe, Jer. 30, 6 (ירקון), [cf. Jes. 29, 22 (חור) von der Beschämung], oder der Röte, Nahum 2, 11; Joel 2, 6; (vgl. Nowack zu der Nahumstelle, S. 241 des Handkommentars); Jes. 13, 8, vielleicht auch nach dem Beben des Angesichts, (Ez. 27, 35), wenn nicht statt רעמו vielmehr דמיו zu lesen ist, vgl. Cornill z. St.; (nach v. Orelli, Ezechiel², S. 113, handelt die Stelle von der Finsterkeit der Mienen).

Wie die Augen, so dient die Erwähnung der Stirn zur Beschreibung innerer Zustände, die (freche) Stirn der Hure dient zur Schilderung der schamlosen und verstockten Untreue Israels gegen Jahwe, Jer. 3, 3; die Herzenshärtigkeit, welche sich auch im Gesicht ausprägt, führt zu der Redeform von der

harten Stirn, welche Ezechiel Israel vorwirft, Ez. 3, 7, vgl. oben; eine eherne Stirn nennt Deuterojesaia die Stirn des Hauses Jakob, Jes. 48, 4. An die bekannten Verbindungen mit עֹרֶף, wie wenn z. B. der harte Nacken an Stelle der entsprechenden Gesinnung genannt wird; vgl. Ex. 32, 9; 33, 3. 5; 34, 9; Deut. 9, 6. 13; 31, 27, u. s. w., braucht hier nur erinnert zu werden. Der Ausdruck ist ursprünglich ganz concret, weil aus der Anschauung erwachsen; aber wir gehen wohl nicht irre, wenn wir annehmen, dass er allmählich in der Sprache allgemeiner nur für die damit bezeichnete Gesinnung verwendet wurde, und das Bewusstsein von seiner concreten Urbedeutung zurücktrat. Ebendasselbe Zurücktreten der ursprünglichen sinnlichen Grundbedeutung wird ja ganz selbstverständlicher Weise bei allen den Wendungen angenommen, die irgend eine ursprünglich körperliche Handlung auf geistiges Gebiet übertragen, wie wenn z. B. gesagt wird, dass Jerobeam Gott hinter seinen Rücken geworfen habe, I Rg. 14, 9, ebenso Ez. 23, 35; umgekehrt vom Vergessen der Sünde seitens Gottes Jes. 38, 17; oder wenn die Verachtung des göttlichen Gesetzes als ein hinter den Rücken werfen beschrieben wird, Neh. 9, 26; Ps. 50, 17 etc. In andern Fällen ist der concrete Ausdruck vielleicht nicht nur Redeformel, sondern wirkliche Beschreibung der im Bewusstsein noch irgendwie vorhandenen Vorstellung; vgl. vor allem die Ausdrücke: Gotte den Rücken kehren, mit dem Rücken statt mit dem Gesichte ansehen, Jer. 2, 27; 32, 33; der Ez. 8, 16 ff. erzählte Vorgang zeigt, wie der mit den Sinnen erfassbare Eindruck und die geistige Seite desselben zusammenfallen können. Als Ausdruck der Gesinnung Gottes gegen die Menschen finden wir dieselbe Formel Jer. 18, 17. Die bange Furcht wird ausgedrückt durch erschlaffen der Hände, II Sam. 4, 1; Jes. 13, 7; Jer. 6, 24; Ez. 7, 17; 21, 12, etc. etc., wanken der Kniee, Nah. 2, 11; (Hi. 4, 4; Jes. 35, 3), namentlich an ersterer Stelle sind im Interesse der Anschaulichkeit die äusseren Erscheinungen der Furcht und des Entsetzens zusammengestellt, cf. Ez. 21 12, wankende Kniee, Krampf in den Hüften, glühend rote, (— resp. blasse), Gesichter, vgl. oben; dazu kommt noch das „zerschmelzende“ Herz, לֵב נמס, worüber noch zu reden

sein wird; und ähnliche Beschreibungen finden sich häufig bei der Darstellung der mannigfachen im Menschen vorhandenen geistigen Zustände.

4. Eine leichte Übertragung ist geschehen, wenn dem Gliede, mit dem ein geistiger Vorgang oder Zustand sich seine sinnliche Begleiterscheinung zu schaffen pflegt, selbst die betr. geistige Eigenschaft beigelegt wird, so wenn z. B. von einer widerspenstigen Schulter die Rede ist, כתף סררת Sach. 7, 11; Neh. 9, 29; oder von Begierde der Augen, vgl. מחמד עינים, I Kg. 20, 6; Ez. 24, 16. 21. 25; Thr. 2, 4, was den Augen begehrenswert erscheint, oder von ihnen begehrt wird; vgl. auch Prov. 27, 20 u. s. w. Die Sprache bindet in solchen Fällen das Geistige und seine Äusserung in eins zusammen; die Vorstellung von Widerspenstigkeit verbindet sich mit zwingender Notwendigkeit mit der concreten sinnlichen Äusserung, in der sich das Geistige ausspricht. Je enger die Verbindung, desto näher liegt es, auch im sprachlichen Ausdruck beides ineinander übergehen zu lassen.

Die Beschämung drückt sich aus in eigentümlichen Gesten, unter anderm legt man die Hand auf den Kopf, II Sam. 13, 19, umgekehrt wird diese Äusserung des Gefühls der Schande auch benützt, um damit das Gefühl selbst zu bezeichnen, Jer. 2, 37. Verachtung, Geringschätzung u. dgl. werden fast immer nach den characteristischen sinnlichen Äusserungen dieser Gefühle, Zischen: I Kg. 9, 8; Thr. 2, 15. 16; Zeph. 2, 15; Pfeifen: Jer. 19, 8; 49, 17; 50, 13; Ez. 27, 36; cf. Hi. 27, 23 u. s. w., mit dem Kopf schütteln: Jes. 37, 22; II Kg. 19, 21; Ps. 22, 8; 109, 25; Thr. 2, 15; Hi. 16, 4 (חניע) beschrieben, vor allem in poetischen Stücken. Dasselbe gilt vom Entsetzen, das man über das Geschick eines Volkes, einer Stadt, eines Landes empfindet; vgl. Jer. 18, 16 (הֲנִיד) den Kopf schütteln, und ähnliche Ausdrücke.

Das Schütteln des Kopfes als Äusserung der teilnehmenden Trauer liegt aller Wahrscheinlichkeit nach der Bedeutung von נוד, betrauern, überhaupt zu grunde. Das unwillkürliche Bewegen der Nasenflügel in starkem Zorn gibt bekanntlich den Anlass, den Zorn als ru^{a}ḥ appaim zu bezeichnen, im weiteren kann appaim weggelassen werden, und ru^{a}ḥ allein die Be-

deutung Zornschnauben, Zorn bekommen; vgl. Grüneisen, a. a. O., S. 26; ebenso aber auch appaim ohne ru^{a}h dasselbe bedeuten.

Bei der Lebhaftigkeit, mit der der Mensch auf einer bestimmten Stufe seiner geistigen Entwicklung seine Gefühle in unwillkürlichen Bewegungen äussert, versteht es sich von selbst, dass der Sprache in solchen concret fassbaren Äusserungen eine Menge von Mitteln dargeboten werden, welche zum Ausdruck des Geistigen dienen, und es liessen sich daher die angeführten Beispiele leicht vermehren, was aber nicht nötig sein dürfte. Ebenso, sahen wir, stumpft in der Sprache allmählich das Bewusstsein sich ab, dass wirklich die genannte Äusserung des Gefühls, die zum Ausdruck benützte sinnliche Begleiterscheinung, statthabe; die Wendung aber behält die Sprache bei, auch wenn sie nur die darin sich zeigende geistige Seite ausdrücken will. Endlich steigert sich diese Lösung der Ausdrücke von ihrer sinnlichen Grundlage so, dass sie eine in Wirklichkeit unmögliche Vorstellung darbieten können, in welchem Falle sie dann reine Formeln geworden sind. Dass die concretere Bedeutung ursprünglicher ist als die abstracte, formelhaft gewordene, wiewohl in geschichtlicher Zeit auch die letztere schon vorhanden war, ist nicht nötig, hier noch einmal auszuführen.

XVII. Kapitel.

Die Differenzierung der Bedeutungen anthropologischer Ausdrücke.

1. Ausser einzelnen Ausdrücken für psychologische und anthropologische Vorstellungen, (Kap. XV), besitzt die Sprache in der Beschreibung der sinnlichen Begleiterscheinungen, (Kap. XVI), einen grossen Reichtum an Darstellungsmitteln für psychische Vorgänge und Zustände. Aber auch jene einzelnen Ausdrücke werden teils im Zusammenhang eben damit, teils selbständig und unabhängig davon innerhalb der Sprache nach ihrer Bedeutung mannigfaltig weiter gebildet und modificiert. Der Gang ist im allgemeinen auch hier der,

dass der Einfluss der sinnlichen Anschauung langsam zurücktritt: eine Vertiefung nach der geistigen Seite hin wird erkennbar. Gleichzeitig aber tritt ein Abschleifungsprozess ein, in dem allmählich die bestimmte Eigenart des Einzelnen sich verwischt, die Vertauschung des ursprünglich Verschiedenen geschieht immer leichter, so dass, — freilich nur bis zu einem bestimmten Grade, — eine rein formelhafte, mechanische Verwendung Platz greift.

Manche und nicht unbedeutende Stufen dieses Prozesses liegen ebenso wie die oben schon erwähnte Entstehung der einzelnen Ausdrücke jenseits der geschichtlich zu erforschenden Periode. Nur durch Rückschlüsse können wir z. B. einige Vermutungen darüber aufstellen, wie zunächst die im Sprachgebrauch empirisch vorliegende Differenzierung und weiterhin auch teilweise Abschleifung und gegenseitige Angleichung eingetreten ist.

Es ist allgemein anerkannt, dass die Bedeutungen der Worte nephesh, ru^{a}ḥ und n^{e}shama, soweit dieselben zum Ausdruck des Geistigen verwendet werden, in mannigfacher Weise sich differenziert haben. Wir sahen bereits, dass diese Worte ursprünglich schon verschiedene Dinge bezeichneten, und dass in den concreten Grundbedeutungen derselben die Differenzierung der entwickelten geistigen Bedeutungen sich vorbildet und anbahnt. Für n^{e}shama ist das Festhalten der concreten Bedeutung characteristisch, nur vereinzelt wird auf grund sekundärer Sprachangleichung auch dieses Wort in derselben geistigen Bedeutung wie nephesh oder ru^{a}ḥ gebraucht.

Die Differenzierung des Sprachgebrauchs von nephesh und ru^{a}ḥ ist so oft schon behandelt worden, dass es nicht nötig ist, die ganze Sachlage hier nochmals im einzelnen aufzuführen. Bekanntlich ist nephesh der individuelle Lebensbestand, ru^{a}ḥ allgemeine Lebenskraft; ru^{a}ḥ wirkt, nephesh ist Gewirktes; ru^{a}ḥ kommt (zunächst) von aussen in den Menschen und äussert sich in mannigfachen Wirkungen, nephesh ist nur im Menschen vorhanden und characterisiert ihn lediglich als lebendiges individuelles Wesen. Nur auf die Entstehung gesehen, wird auch nephesh von aussen in den Menschen ge-

pflanzt, ruᵃḥ umgekehrt wird im weiteren Verlauf in verschiedenem Grade verinnerlicht.

Diese Differenzierung des Sprachgebrauchs ist nun nicht bloss als solche wichtig, sondern, — und dies kommt für uns hier vor allem in betracht, — sie ist wichtig wegen der Gesichtspunkte, nach denen hin sie erfolgt. Nach welchen Gesichtspunkten hin differenzieren sich die Bedeutungen? Woher stammen diese Gesichtspunkte? Sind sie an die Hand gegeben von der Anschauung oder einer Beobachtung irgend welcher Art, oder stammen sie aus heterogenem Gedankenkreis? Sind sie religiöser oder sittlicher Art? naiv oder überlegt?

Wir sahen, dass die letzte Wurzel der ganzen Anschauungen in der Auffassung concreter Dinge, die sich der Beobachtung mit Notwendigkeit aufdrängen, beruht. Die Sprache ist nicht dazu fortgeschritten, die concrete Grundbedeutung ganz zu verwischen, so dass etwa für nephesh, Atem, ein anderes Wort durchweg eingetreten wäre, und nephesh nur noch die geistige Bedeutung Leben oder Seele erhalten hätte; ebensowenig hat ruᵃḥ jemals die concrete Bedeutung Wind verloren. Schon dies lässt vermuten, dass in der Ausgestaltung der geistigen Bedeutung die sinnliche Anschauung auch weiter von Wichtigkeit sein wird.

Da es den alten Israeliten nicht darauf ankam, das Wesen des Menschen theoretisch zu analysieren, sondern nur das, was als körperliche und geistige Erscheinung ihrer Auffassung unterlag, auszudrücken, so ist es keinesfalls zufällig, dass gerade das Gewaltige, Überwältigende, Energische vor allem auf ruᵃḥ zurückgeführt wurde. Wenn die Propheten vom ekstatischen Taumel ergriffen wurden, I Sam. 10, 6; 19, 20 ff., wenn Saul von Tobsucht erfasst wird, I Sam. 16, 14; 18, 10 etc., wenn Simson Thaten mit übermenschlicher Kraft ausführt, Ri. 13, 25; 14, 6. 19; 15, 14 etc., andere Beispiele siehe bei Gunkel, Wirkungen, S. 17 ps., Grüneisen, a. a. O., S. 30, dann erkannte man das Wirken göttlichen Geistes. Dann war zu dem gewöhnlichen Zustand des Menschen etwas besonderes hinzugekommen, das ihn erfüllte und zu dem ausserordent-

lichen Thun befähigte, und dieses besondere eben ist ruaḥ. Dass wir es dementsprechend hier mit sehr altertümlichen Vorstellungen zu thun haben, ist allgemein anerkannt.

Aber das Extraordinäre genügt nicht, um die Eigentümlichkeit der Auffassung von ruaḥ erschöpfend darzustellen. Denn wir finden an vielen Stellen, die ohne allen Zweifel alt sind, die Anschauung, dass ruaḥ auch im gewöhnlichen normalen Zustand im Menschen vorhanden ist; ja gerade das Fehlen von ruaḥ characterisiert den Zustand der Ohnmacht, des fassungslosen Erstaunens, Schreckens u. s. w. Dass es sich hier nicht um eine sprachliche Angleichung handeln kann, so dass etwa ruaḥ allmählich abgeschwächt worden wäre und zuletzt nur noch den gewöhnlichen geistigen Bestand bezeichnet hätte, zeigt eine nähere Beobachtung der Stellen, Gen. 45, 27; Jos. 5, 1; Ri. 15, 19; I Sam. 30, 12; I Rg. 10, 5; wir verweisen für das Einzelne auf Grüneisen, a. a. O., S. 24. 28. ruaḥ ist hier fast so viel wie unser Bewusstsein, Fassung; also schwächer als nephesh, deren Fehlen den wirklichen Tod bedeutet. In jenen Fällen ist das Ausserordentliche durch Hinzukommen von ruaḥ veranlasst, hier ist ein abnormer Zustand durch das Fehlen derselben bezeichnet. Solange ein Mensch vor Schrecken fassungslos, vor Kummer geschwächt und elend, vor Erstaunen ausser sich ist, hat er zwar noch Leben (nephesh), aber nicht in der normalen gewöhnlichen Form, sondern gehindert; und erst wenn ruaḥ wiederkehrt, ist auch nephesh wieder in richtiger Weise da. Nicht nephesh selbst, aber die Form ihrer Äusserung ist also von ruaḥ abhängig. Von hier aus bildet sich dann in consequenter Entwicklung weiter die Anschauung heraus, dass auch die Existenz der nephesh durch ruaḥ bedingt sei.

2. Als bezeichnend bleibt somit für ruaḥ und nephesh bestehen:

a. Besondere, namentlich stürmische Äusserungen geistigen Lebens, die ins natürliche Gebiet hinübergreifen, sind durchweg von ruaḥ gewirkt.

b. ruaḥ ist aber nicht das stärkere gegenüber nephesh als dem schwächeren, sondern ruaḥ kann in allen möglichen

Graden vorhanden sein, nephesh bezeichnet den ausschliessenden Gegensatz des Lebendigen gegen das Tote.

c. ruᵃḫ kann in all seinen Graden dem Menschen momentan fehlen, (wie die stärkeren Grade von ruᵃḫ nur momentan vorhanden zu sein pflegen), ohne dass die Lebendigkeit damit als solche aufgehoben wird. Allerdings aber alteriert das momentane Fehlen von ruᵃḫ die Lebensäusserungen.

d. Trotzdem also ruᵃḫ in jedem normal lebendigen Menschen jederzeit vorhanden ist, ist sie doch in Wirklichkeit trennbarer von ihm als nephesh.

e. Nehmen wir in diesem Zusammenhang noch hinzu, dass ruᵃh als eine im Gegensatz zu basar stehende Kraftsubstanz gefasst wird, vgl. oben,

so können die Gesichtspunkte, nach denen die Differenzierung erfolgt, zusammengestellt werden. Es zeigt sich, dass die Sprache das Bedürfnis empfand, zu unterscheiden:

1. Zwischen Lebendigem und Totem im allgemeinen.

2. Zwischen normalem und ausserordentlich gesteigertem Zustand einerseits, normalem und abnorm geschwächtem geistigen Zustand andererseits.

3. Zwischen dem nur im Menschen vorhandenen und dem auch selbständig bestehenden Geistigen.

4. Zwischen wirkender Kraft und gewirktem Zustand.

5. Zwischen Geist als allgemeiner Kraft und Leben als individuellem Zustand.

Dazu einige Bemerkungen:

Alle diese Unterscheidungen stammen selbstverständlich nicht in irgend einer Weise aus absichtlicher Beobachtung oder aus Reflexion über beobachtete Erscheinungen. Sie stehen auch nicht getrennt neben einander, sondern sind in mannigfaltiger Weise mit einander verbunden. 1 und 2 stammen ihrer psychologischen Entstehung nach unmittelbar aus der Anschauung, 3 bewegt sich innerhalb des Gegensatzes von subjectiv und objectiv, der, wie wir sahen, auch sonst die Auffassung und den sprachlichen Ausdruck bestimmt, 4 ist gleichbedeutend mit der Unterscheidung von activ und passiv, die,

wie ebenfalls die Sprache zeigt, dem Bewusstsein unmittelbar gegeben ist, 5 endlich bedeutet eine Art Übertragung des auch sonst vorhandenen Gegensatzes der Auffassung von allgemeinen und individuellen Erscheinungen. Somit sind für alle diese Gesichtspunkte auch Anknüpfungspunkte im Bewusstsein nachweisbar, von denen aus erstere psychologisch verständlich erscheinen.

Einen bedeutenden Schritt vorwärts aber haben wir darin zu erkennen, dass die Ursache alles dessen, was auf geistigem Gebiet beobachtet wird, als eine einheitliche erkannt wird, dass nicht nur aussergewöhnliche physische Kraftthaten, ausserordentliche Geisteswirkungen auf eine und dieselbe Ursache, sondern dass auch alles gewöhnliche Leben auf die Wirkung von Geist zurückgeführt wird und dadurch auf dieselbe Ursache zurückgeht, dass die Wirkungen des Geistes ebenso wie sein eigenes Wesen wirklich geistig aufgefasst werden. Dass Geist wirkend auftritt, stammt zunächst aus dem Gefühl der Überwältigung, der Freiheitsbeschränkung, die den „Geisteszuständen“ eigen ist; dieses Gefühl bildet von selbst die Anknüpfung für die religiöse Beurteilung dieser Wirkungen und ist der Grund, dass die Entwicklung der Auffassung von ru^{a}h im allgemeinen von der religiösen Anschauung durchaus abhängig ist. ru^{a}h ist von Haus aus mehr religiös „orientiert“ als nephesh. Über alles dies ist im 5. Abschnitt näher zu handeln.

3. Die weitere Entwicklung der Bedeutung von nephesh ist teils eine rein sprachliche, teils ist sie durch die Auffassung von der Wirkung der ru^{a}h bestimmt. Wir können uns hier darauf beschränken, an die bekannten Thatsachen zu erinnern. nephesh ist das Leben der einzelnen Lebewesen, das mit dem Tode aufhört. Es ist in jedem Lebendigen besonders. Daher ist nephesh auch Bezeichnung des einzelnen Lebendigen: aus lebendes Individuum wird lebendes Individuum. Das characteristische Merkmal des Individuellen, das nephesh von Anfang an anhaftet, tritt so in den Vordergrund, dass nephesh = Lebewesen im allgemeinen wird, ohne dass natürlich die andere Seite der Bedeutung des Wortes aufgegeben würde.

Weiter aber tritt endlich eine Verallgemeinerung der Bedeutung insofern ein, als auf die Lebendigkeit des Einzelwesens nicht mehr Rücksicht genommen wird, nephesh wird soviel als Individuum im allgemeinen, welches dann durch besonderen Zusatz entweder als lebendig, nephesh ḥajja, bezeichnet werden kann, oder welches im gegenteiligen Falle nephesh met^{h} genannt werden kann, wobei dann dem Bewusstsein ganz entschwunden ist, wie nephesh ursprünglich das Characteristische des Lebendigen ist. nephesh heisst in solchen Fällen einfach Individuum, und nur das könnte noch an das Ursprüngliche erinnern, dass nephesh met^{h} nur dann gebraucht wird, wenn es sich um Wesen handelt, die eigentlich lebendig sein sollten. Dass nephesh met^{h} nicht als Seele eines Toten, sondern als Leichnam (eines ehemals Lebendigen) zu fassen ist, braucht nicht weiter erwiesen zu werden, vgl. Grüneisen, a. a. O., S. 45, gegen Schwally.

Dies ist die eine Seite, anknüpfend an das Moment der Individualität in nephesh.

Gleichzeitig entfaltet sich auch die andere, anknüpfend an das Moment der Lebendigkeit, Vitalität.

Denn für die Anschauung vereinigte nephesh, wie wir sahen, ursprünglich beides, insofern es individuelles Einzelleben bedeutet.

Wenn nephesh die Thatsache der Lebendigkeit ausdrückte, so umfasste es naturgemäss alles, worin sich Lebendiges als solches zeigte, (im Individuum nämlich). Dazu gehört vor allem jegliche Art von Lebensgefühl, Lebenstrieb und Lebensenergie. So lange im Menschen nephesh vorhanden ist, äussert sie sich im Lebenstrieb, sowohl im körperlichen wie im geistigen Gebiet. Daher werden alle Äusserungen des Lebenstriebes der nephesh zugeschrieben, wie Hunger, Durst, Ekel u. s. w., alle Einschränkungen desselben gehen die nephesh an. Wie der physische, so äussert sich der geistige Lebenstrieb in Begierden mannigfaltiger Art, Verlangen, Sehnsucht, Liebe u. s. w.; wo sie sich zeigen, zeigt sich nephesh. nephesh ist zunächst nicht selbst die Begierde, sondern in der Begierde äussert sich nephesh; wo aber alles, was im Menschen lebt,

von Begierde erfüllt ist, wird die nephesh selbst zur Gier. Das Leben, die Lebendigkeit des Menschen, ist dann gleichsam mit seinem Verlangen identisch geworden. Wenn die Scheol wie ein persönliches Wesen lebendig und ihren Lebenstrieb äussernd gedacht ist, so kann ihr daher nephesh zugeschrieben werden. Das Aufsperren der nephesh, (Jes. 5, 14; Hab. 2, 5), aber ist wiederum ein besonderer Zug heterogener Art. Die Äusserung der Gier auf sinnlichem Gebiet wird hier in poetischer Anschaulichkeit mit der geistigen Begierde zusammengeheftet: dadurch entsteht eine lebendige Contrastwirkung, doch bleibt der Ausdruck mit einer Unebenheit behaftet, die man nicht völlig beseitigen kann.

Ebenso kann auch, wenn der Lebenstrieb des Menschen eingeschränkt oder gestillt, also irgendwie passiv afficiert wird, nephesh gebraucht werden. Geistige und körperliche Affectionen gehen dabei in gleicher Weise die nephesh an; vor allem stammt aus der unmittelbaren Erfahrung die Erkenntnis, dass die körperliche Affection eine entsprechende geistige auslöst: die Speise sättigt nicht bloss den Körper des Menschen, sondern auch seine nephesh, d. h. sie nimmt die ungestillte Begierde und setzt an die Stelle des Gefühls der Leere, (Jes. 29, 8), das Gegenteil, vgl. die „Seele" füllen, Prov. 6, 30; (Hi. 38, 39) etc. Der Trieb des Lebendigen zum Leben kann nicht sein ohne die wechselnden Gefühle der Lust und Befriedigung oder der Unlust, je nachdem er gestillt oder ungestillt ist. Alle diese wechselnden Gefühle sind Äusserungen des Lebens im Lebendigen und daher Sache der nephesh. Hanna schüttet ihre nephesh vor Gott aus, I Sam. 1, 15, d. h. ihre „Gefühle", sie sagt heraus alles, was im Augenblick von ihr als Störung ihres Lebensgefühls empfunden wird; vgl. Ex. 23, 9; Prov. 12, 10, (wie es einem zu Mute ist).

nephesh ist das Leben des Lebendigen als sich äusserndes und als afficiertes, als begehrendes und gefühltes; die Triebe und Affecte, die der nephesh zugeschrieben werden, erscheinen damit, dass sie gerade ihr zugeteilt werden, als Erscheinungsformen des geistigen oder körperlichen Lebenstriebs. Sie haben alle etwas von den characteristischen Merk-

malen an sich, welche dem Worte nephesh vermöge seines Ursprungs anhaften: es sind Affecte, nur im Individuum vorhanden, und mit dem Leben aufs engste zusammenhängend, soweit dasselbe recht eigentlich im actus vivendi besteht, natürliche Triebe und Gefühle geistiger wie körperlicher Art.

Nach der von Delitzsch, Assyr. Handwörterbuch, S. 476, gegebenen Darstellung verläuft die Entwicklung des Wortes napištu der des hebräischen nephesh völlig parallel. Von der Bedeutung Atem, als dem Zeichen vorhandenen Lebens ist auszugehen, šakânu napišta das Leben niederlegen, heisst verenden, sterben. Die Bedeutung Leben scheint die häufigste zu sein; šikin napišti Geschöpf von Lebendigkeit ist soviel wie lebendige Kreatur, geschaffenes Lebewesen. Wie der nephesh im Hebräischen, so werden der napištu einige Affecte zugeschrieben, z. B. Kummer; ebenso aber entfaltet sich daneben die Bedeutung, lebendes Individuum, lebendes Einzelwesen. An die Verbindung der Seele mit dem Blut erinnert der Ausdruck tabâku napišta, die „Seele" ausschütten, soviel als töten, auf den Buhl im Lexicon[12. 13] hinweist. Noch klarer ist diese Verbindung im Arabischen, wo nafs geradezu Blut bedeutet; Blut und Leben sind hier identisch. Im übrigen sind auch hier in der überaus reichen Entfaltung dieses Wortes noch die Linien zu erkennen, in deren Richtung sich die Entwicklung im einzelnen ausgestaltet hat. Die verschiedenen abgeleiteten Bedeutungen der Wurzel knüpfen an an die Grundbedeutungen: Blut, Atem, Leben, als Lebensgefühl, Lebenskraft, Lebenstrieb, und speziell Einzelleben, d. h. Individuum, daher Identität des Einzelnen mit sich, d. i. selbst. Die drei ersten Dinge sind für die primitive Anschauung sehr nahe beisammen, die folgenden entwickeln sich einfach in der angedeuteten Weise. Das Einzelne ergibt sich unmittelbar aus den Zusammenstellungen der Lexica.

4. Naturgemäss aber können die Affecte, welche der nephesh zugeschrieben werden, zumal wenn sie stärkerer Natur sind, auch anders angesehen werden, weil sie auch anders empfunden werden können. Sowie sie nämlich als etwas fremdes, wie Mächte, die den Menschen überwältigen, die ihn

überkommen, erscheinen, sobald sind sie eigentlich Äusserung der ruᵃḥ. Wie der Mensch nephesh hat, die ruᵃḥ aber ihn hat, so verhält es sich auch mit den Affecten: teilweise können sie zwar beiden zugeschrieben werden, wie in bestimmten Grenzen auch gesagt werden kann, dass der Mensch ruᵃḥ habe; aber alles, was in besonders klarer Weise als etwas fremdes, besonderes, überwältigendes oder gar direct von Gott, also von aussen ihn überkommendes aufgefasst wird, gehört in den Bereich von ruᵃḥ; vgl. Jes. 29, 10; 37, 7. Ebenso wenn ein Affect als ein recht allgemein überwältigender dargestellt werden soll, so wird von einer ruᵃḥ entsprechender Art gesprochen. Sinnlichkeit ist nephesh, das Volk aber hat eine ruᵃḥ der Hurerei, Hos. 4, 12; 5, 4. Ungeduld und Zorn können nach beiden Seiten hin angesehen werden, mehr activ und mehr passiv, daher קצר נפש (Num. 21, 4; Ri. 10, 16; 16, 16; Sach. 11, 8) und קצר רוח (Ex. 6, 9; Hi. 21, 4; Mi. 2, 7) wechseln können. Es ist schwer zu glauben, dass wir bei diesen Ausdrücken wirklich an die kurzen Atemstösse des Ungeduldigen zu denken haben, in welchem Falle wir diese Wendungen zu den Beispielen rechnen müssten, die das Geistige nach den sinnlichen Begleiterscheinungen beschreiben; קצר נפש ist der, dessen nephesh, bezw. ruᵃḥ, nicht lange in der nämlichen Beschaffenheit verharrt, der seine nephesh nicht lange, resp. nicht mehr länger, Ri. 10, 16; 16, 16, in der gleichen Art haben kann, dessen nephesh oder ruᵃḥ hastig sich ändert. Gott ist ארך ר״, weil er, wie die Menschen ihn auch reizen mögen, in seiner Stimmung gleich bleibt. Ist die Gemütsverfassung mehr als diejenige gedacht, die den Menschen beherrscht, so wird ruᵃḥ gewählt, sie ist damit zugleich als intensivere, mächtigere bezeichnet, der Mensch kann dann gleichsam nicht anders; ist sie mehr als eine individuelle, natürliche, zufällige, beliebige Gemütsverfassung gemeint, so ist nephesh am Platz. Natürlich ist dabei der sprachlichen Abschleifung und gegenseitigen Angleichung ein nicht geringer Raum gelassen.

Insonderheit sind die höheren Functionen, namentlich höhere ethische Vorgänge, meist auf ruᵃḥ zurückgeführt. Von singulären Bethätigungen der ruᵃḥ ist dies nach dem Gesagten

selbstverständlich; aber dass gerade die sittlichen Zustände als Sache des Geistes, als des den Menschen beherrschenden Elements aufgefasst werden, hängt wohl sicher mit der religiösen Gesamtauffassung zusammen, von deren Einfluss auf die Auffassung des Geistigen noch besonders geredet werden muss. Vgl. auch König, Offenbarungsbegriff I, S. 171 ff. 187 ff.

Dass die Affecte, die auf ruᵃḫ zurückgeführt werden, in der That solche sind, die der Mensch als übermächtige empfindet, solche, die ihn fassen und es ihm anthun, sieht man auch aus folgenden Beispielen: Übermächtige Schwermut ist ruᵃḫ, vgl. das Beispiel Sauls; allertiefste Niedergeschlagenheit ist zerbrochene ruᵃḫ, vgl. Ps. 51, 19 u. ö.; in tiefster Betrübnis befindet sich, wer קשה־רוח ist, I Sam. 1, 15, (nie mit nephesh); Schmerzlichste Bekümmernis ist Bitterkeit des Geistes, vgl. Gen. 26, 35, noch stärker als mar nephesh. Recht verdriessliche Stimmung ist eine ruᵃḫ ṣaraʰ, I Rg. 21, 5. Die Begleiterin der inneren Betrübnis, (über leb siehe nachher), ist die „geistige Zerschlagenheit", Prov. 15, 13, das Gefühl des ohnmächtigen Darniederliegens in schwerem Kummer. Seine ruᵃḫ zu beherrschen, — hier wohl soviel wie Zorn, — ist, eben weil sie eine Macht ist, mehr als Städte erobern, Prov. 16, 32. In ähnlicher Weise ist auch der Hochmut, die Verblendung, eine Macht über den Menschen, vgl. Prov. 16, 18 und oben S. 206.

Auch diese Redewendungen sollen und wollen nichts anderes als einen Gemütszustand beschreiben, so zwar, dass das Eigentümliche desselben ausgedrückt wird, nicht aber wollen sie die verschiedenen Gemütszustände nach ihren Eigentümlichkeiten auf das Innere des Menschen verteilen, so dass dieses dabei als ein zusammengesetztes gedacht wäre.

XVIII. Kapitel.

Fortsetzung: Differenzierung und Angleichung. Zusammenfassung.

1. Wie wenig in der Auffassung des israelitischen Volkes daran gedacht wurde, das Bewusstsein als das Geistige im Menschen analysierend zu zerlegen, ergibt sich endlich und vor

allem aus der Freiheit des Sprachgebrauchs von leb, vgl. die Aufzählung von Delitzsch, Biblische Psychologie[2], S. 248 ff. Derselbe hat, wie wir sahen, seinen Grund in der Lebhaftigkeit der Affecte, die alle geistigen Vorgänge begleiten. Aber gerade hier zeigt sich auch der ausgleichende Einfluss der Sprache in besonderem Masse, insofern im Verlaufe der Entwicklung alles, was überhaupt Geistiges im Menschen sich findet, auf das Herz zurückgeführt wird.

Das Characteristische dabei aber ist die Innerlichkeit, und zwar nicht die natürliche, oder die gewirkte, sondern die bewusste. Das mehr Animalische ist der nephesh eigen, das mehr Gewirkte und überwältigend sich Äussernde geht auf ruᵃḥ zurück, eine 3. Betrachtungsweise sieht in den geistigen Zuständen, in dem, was der Mensch will oder fühlt, (auch der Verstand, namentlich die sittliche Unterscheidungskraft gehört dazu), nur etwas, was aus seinem Inneren, d. i. aus seinem Bewusstsein, aus seinem geistigen Ich, hervorgeht; und schreibt es daher dem Herzen zu. Die Mannigfaltigkeit ist eben deswegen nahezu unbeschränkt; sie ist als solche der Ausdruck dafür, dass das Geistige im Menschen eine Einheit ist; dass alles ihn selbst angeht, und es nichts Geistiges in ihm gibt, was nicht seine persönliche Angelegenheit wäre. leb ist daher der Ausdruck für die Einheit der bewussten Persönlichkeit des Menschen; es ist immer dasselbe Ich, das denkt, resp. denken will, fühlt, das will, das von andern Ichs afficiert wird, u. s. w.; und es wird nie bloss eine Seite des geistigen Selbst in Bewegung versetzt, sondern stets alle. So ist leb in seiner mannigfaltigen Verwendung auch ein sprachlicher Ausdruck dafür, dass dem Semiten eine sachliche Objectivität unmöglich ist; alles, was ihn oder das Geistige in ihm berührt, geht ihn gleichmässig persönlich an. Und dass alles, was irgendwie mit sittlicher Entscheidung zusammenhängt, gerade leb zugeschrieben wird, ist daher selbstverständlich. Das bewusste Erkennen, das Verhalten gegenüber den an das sittliche Urteil sich wendenden Forderungen Gottes, all das sind, weil recht eigentlich den ganzen inneren Menschen berührende Dinge, Sachen des Herzens. So ist der Sprach-

gebrauch von leb zugleich ein Zeugnis für die Bedeutung des Willens innerhalb des geistigen Lebens des Menschen. Ohne irgendwie sich theoretisch klar zu sein, ist die deutliche Anschauung des ganzen A. Test., (und des Neuen selbstverständlich auch), dass es kein sittlich indifferentes Erkennen gibt; denn auch das Erkennen ist, wie bemerkt, Sache des „Herzens", d. h. für hebräische Auffassung, es unterliegt sittlicher Verantwortung, es ist von der Willensentscheidung abhängig und daher auch entweder gut oder böse.

Die Lebhaftigkeit der Affecte, die Innerlichkeit des Geistigen, die Einheit desselben in der Persönlichkeit, die Unmöglichkeit der Objectivität und die sittliche Verantwortlichkeit für alle geistigen Vorgänge und Zustände, sind die grundlegenden Momente der hebräischen Auffassung des Geistigen, die sich aus den Aussagen über leb ergeben. Sie sind als psychologische Erscheinungen nicht gleich ursprünglich, sondern auf verschiedene Weise entstanden, und von andern psychischen Elementen wesentlich beeinflusst. Die Lebhaftigkeit der Affecte ist die ursprünglichste allgemeinste Erscheinung; dass alles Geistige etwas innerliches ist, ist ebenfalls wohl allgemein menschlicher Ausdruck für die Eigenart des Geistigen, soweit dieselbe als solche erkannt ist oder betrachtet werden soll, — vgl. dagegen ruᵃḥ. Die Unmöglichkeit der Objectivität hängt mit dem ersten genau zusammen, und ist zugleich mit speziell semitischen Charactereigentümlichkeiten in Verbindung zu bringen. Das folgenreichste und wichtigste Moment aber, die Betonung der sittlichen Verantwortlichkeit, ist auf die besondere sittlich-religiöse Entwicklung Israels zurückzuführen.

Einige Besonderheiten des Sprachgebrauchs müssen noch näher ins Auge gefasst werden. leb allein kann das Herz, das Innere, den Verstand, das Gewissen, den Character bedeuten; das ist nach dem Ausgeführten selbstverständlich, denn für die israelitische Anschauung fällt dies alles in eines zusammen, Verstand und Character stehen nicht nebeneinander, sondern sind dieselbe Innerlichkeit des Menschen nur in verschiedener Weise nach aussen in Erscheinung tretend.

Dass alle verschiedenen Arten von sittlichen Qualitäten

Eigenschaften des leb sind, ist ebenfalls selbstverständlich. לב נאמן, לב נכון, לב טהור, לב ישר, לבב עקש, — vgl. Delitzsch, a. a. O., S. 250, — und ähnliche Ausdrücke zeigen in ihrer Mannigfaltigkeit, wie die sittliche Seite des menschlichen Wesens in ihrer selbständigen Bedeutung betont wird und nach ihrer Vielseitigkeit erkannt ist. Die Eigenschaftsworte fest, gerade, rein u. s. w. sind, auch wo die sinnliche Grundbedeutung noch gut erkennbar ist, doch nicht in eigentlich bildlichem Sinne zu fassen, d. h. wenn der Hebräer sprach: leb jashar, war er sich nicht mehr bewusst, auf leb als das Geistig-Sittliche einen Begriff anzuwenden, der nur im concreten Gebiet seine eigentliche Bedeutung hat; er wollte nicht bildlich vom Herzen das sagen, was in Wirklichkeit nur von sinnlichen Dingen gilt,[1]) nämlich Geradheit, sondern jashar ist selbst allmählich Ausdruck für eine geistige Eigenschaft geworden und zwar für diejenige, welche auf dem geistigen Gebiet analog ist der Geradheit im eigentlichen concreten Sinn. Natürlich ist der Übergang ein fliessender, und es lässt sich nicht in jedem einzelnen Fall genau sagen, wie weit die concrete Anschauung nachwirkt oder nicht. Jedenfalls aber zeigt dies Beispiel die Wichtigkeit der

Analogieen zum Ausdruck des Geistigen.

2. Im weiteren Sinne genommen gehören dazu alle die Fälle, in denen Anschauungen, Begriffe, Ausdrücke concreter Art in der Weise auf das geistige Gebiet übertragen werden, dass das Bewusstsein ihres concreten Characters entschwunden oder doch im Augenblick nicht vorhanden ist. Das Bindeglied der Übertragung kann sowohl ein Affect als eine Anschauung sein. Die Anwendung der Analogie geht sehr weit und erstreckt sich nahezu auf alle Worte, welche zum Ausdruck des Geistigen verwendet werden. Wie mannigfaltige Nuancen auf

[1]) Dies ist z. B. in den bekannten Ausdrücken von der Beschneidung des Herzens, Lev. 26, 41: Dt. 10, 16; 30, 6; Jer. 4, 4; 9, 25; Ez. 44, 9; oder dem Zerreissen des Herzens im Gegensatz zu dem der Kleider, Joel 2, 13, der Fall. Dabei wird mit Bewusstsein bildlich geredet; und nur auf Analyse des Bewusstseins ist es hier abgesehen.

diese Weise bei grosser Freiheit des Sprachgebrauchs im einzelnen gleichmässig ausgedrückt werden müssen, zeigen die Beispiele selbst am besten.

Dieselben stellen sich meist als Mischungen und Zusammensetzungen von ursprünglich heterogenen Elementen dar. Geistige Gefühle und Zustände werden z. B. damit beschrieben, dass der Ausdruck des Geistigen mit dem einer physischen Empfindung verbunden wird, welche von dem entsprechenden geistigen Gefühl begleitet zu sein pflegt. Dieser psychische Vorgang geschieht selbstverständlich unwillkürlich, aber er liegt (in Wirklichkeit) auch dann vor, wenn auf der betreffenden Stufe kein Bewusstsein gerade dieses Hergangs vorhanden ist. Am bekanntesten sind z. B. Verbindungen wie מר נפש und ähnliche. „Bitterkeit" der nephesh bedeutet Betrübnis, Kummer, I Sam. 1, 10; 22, 2; Hi. 7, 11; 10, 1; 21, 25, aber auch Erbitterung, I Sam. 30, 6; II Sam. 17, 8, hier ist mar nephesh etwa soviel wie „grimmig"; es bedeutet endlich auch etwa hart, unerbittlich, cf. Hab. 1, 6. Durch nephesh wird der zu schildernde Zustand als geistiger, als ein solcher bezeichnet, der die Gefühle, das natürlich empfindende Innere, angeht; das Bindeglied mit mar ist nicht die Vorstellung des Bitteren, sondern die die Empfindung bitter begleitenden Gefühle, vgl. Wundt, Essays, S. 231 ff. Je nachdem bei ihnen mehr die passive Seite, die Unlust als solche, ins Auge gefasst, oder auch die unmittelbar damit gegebene Reaction berücksichtigt wird, entwickelt sich die doppelseitige geistige Bedeutung nach den beiden Richtungen Betrübnis oder Erbitterung.

Der stärkste Grad von Furcht, in der der Mensch vergehen möchte, wird im Hebräischen, wie bekannt, vor allem durch die Redewendung vom Zerschmelzen des Herzens, Deut. 1, 28; 20, 8; Jos. 2, 11; 5, 1; 7, 5; Jes. 13, 7; 19, 1; Nah. 2, 11; Ez. 21, 12, ausgedrückt, (ohne leb II Sam. 17, 10), auch Ps. 22, 15 ist wohl von Furcht die Rede, (zerschmelzen der Eingeweide), während Ps. 112, 10 allgemeiner vom Vergehen, Vernichtet werden (des Gottlosen) zu verstehen ist. Das Gegenteil von לב נמס ist לב נכון: das gerade, aufrecht gestellte, fest stehende, daher getroste Herz, Ps. 57, 8; 108, 2; 112, 7.

Mit dem Zerschmelzen des Herzens wird gelegentlich das Zerschmelzen des Wachses verglichen; Jos. 7, 5 wird von dem Herzen des Volkes sogar gesagt, dass es wie Wasser geworden sei. Der Gegensatz beider Ausdrücke ist also gleich dem zwischen Festem und Flüssigem, d. h. aber zugleich zwischen Widerstandsfähigem und solchem, das alle Widerstandskraft verloren hat. Das Lähmende der Furcht ist auch an den oben angeführten Stellen, vgl. vor allem die Citate aus Deuteronomium und Josua, deutlich zu erkennen. Wenn vom Herzen ein Zerschmelzen ausgesagt ist, so bedeutet dies, dass die geistige Consistenz des Innern und damit die geistige Widerstandsfähigkeit aufhöre. leb ist ja gerade Ausdruck dafür, dass das Innere des Menschen vermöge des Willens ein Ganzes ist; mit der Furcht in ihren stärkeren Graden geht der geistige Zusammenhalt verloren, es bleibt nichts geistig Festes und Widerstandskräftiges. Der Ausdruck für eine der Anschauung unterliegende Vorstellung wird zur Beschreibung eines geistigen Zustandes verwendet; mit der Übertragung ist gegeben, dass im geistigen Gebiet das Analogon dessen geschieht, was auf dem sinnlichen vor sich geht; wiederum sind es nur einzelne characteristische Seiten des mit den Sinnen aufgefassten Vorgangs, deren Analogie auf dem geistigen Gebiet vorgestellt wird.

Ganz ähnliche Zusammensetzungen sind die Ausdrücke: die Herzen verfetten חשמן, Jes. 6, 10, für unempfindlich machen. Ein dünnes, feines Herz, לב רך, ist ein mutloses, vgl. Deut. 20, 8; II Chr. 13, 7; Deut. 20, 3; Jes. 7, 4; Jer. 51, 46; Hi. 23, 16; Lev. 26, 36; in gutem Sinne: sich scheuend II Rg. 22, 19; II Chr. 34, 27. Soll die innere Festigkeit dagegen als eine von höherer, namentlich göttlicher Macht gewirkte bezeichnet werden, so spricht man von ruᵃḥ nakôn, Ps. 51, 12. Soll mehr die Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit als die Widerstandskraft hervorgehoben werden, so dient nakôn mit leb zur Bezeichnung der Aufrichtigkeit; vgl. Ps. 78, 37.

Wie von Bitterkeit der nephesh gesprochen wird, so auch von sauer werden des Herzens (התחמץ), Ps. 73, 21, — man sieht zugleich, wie sich bei der Schilderung der Affecte leb und nephesh der Bedeutung nach nahe stehen —, und nachdem

כִּלְיוֹת einmal das tiefste Innere der geistigen Seite des Menschen bezeichnet, wird auch eine Redewendung wie das Stechen der Nieren, Ps. 73, 21, analog zu beurteilen sein. Eine körperliche Empfindung wird zur Illustrierung der geistigen benützt und durch Lokalisierung in כִּלְיוֹת (nicht in dieses Organ verlegt, sondern) als dem tiefsten Innern des geistigen Wesens des Menschen angehörig bezeichnet. Statt mar nephesh kann in derselben Bedeutung auch צַר רוּחַ Enge des Geistes stehen, Hi. 7, 11. Zar ist allerdings in die allgemeine Bedeutung Bedrängnis übergegangen, so dass die concrete Vorstellung der Enge zurücktritt. Immerhin aber zeigt dies Beispiel, wie bei derartigen Übertragungen nicht die Vorstellung, sondern das damit sich verbindende Gefühl das entscheidende Moment bildet. Enge des Geistes ist soviel wie Bedrängnis, Angst des Gemüts, nicht aber wird die Vorstellung des Beschränktseins wie bei uns auf das geistige Gebiet angewendet, im Sinn unseres Wortes Geistesenge, Beschränktheit als intellectuelle Erscheinung.

Auch an der schwierigen und dunklen Stelle Mal. 2, 15a ist ruᵃḥ nicht soviel wie Verstand, nicht Bezeichnung für normalen intellectuellen Zustand u. s. w., sondern etwa soviel wie Vernunft im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs. ruᵃḥ bezeichnet hier das den Menschen beherrschende und durchdringende geistig-sittliche Prinzip, die Fähigkeit der Selbstbesinnung. Unmöglich ist es, ruᵃḥ in der zweiten Hälfte des Verses genau ebenso zu übersetzen wie in der ersten. Hier ist eine ziemlich weitgehende Abschleifung der Bedeutung von ruᵃḥ eingetreten; es ist etwa soviel wie „Sinn“, als allgemeiner Ausdruck für das geistige Innere. Die Beziehung auf Abraham scheint uns sehr wenig durch den Text nahegelegt zu sein, und wird nur durch Ellipsen hineingebracht, in denen jedesmal das wichtigste Moment ausgelassen ist. Auch inhaltlich passt die Beziehung auf Abraham nicht; an die Verstossung der Hagar zu denken ist unmöglich, wie schon Wendt erwiesen hat, Sara aber wurde nicht verstossen: es ist schwer denkbar, dass sich Juden zur Zeit Maleachis, die sich von ihren Weibern trennen wollten, auf Abraham berufen haben sollten,

der Sara verlassen habe, nachdem doch Sara selbst ihre Leibmagd Abraham übergibt, Gen. 16, 2 ff., und nicht verstossen wurde. Um zu zeigen, dass eine derartige Berufung grundlos sei, wären andere Argumente schlagender und näher liegend gewesen. Will man den Text nicht gänzlich umgestalten, so wird es am besten sein, mit Marti, (bei Kautzsch, Übersetzung, z. St.), zu übersetzen: „und wie? sucht etwa einer, (Pathach statt Kamez vor echad), der dies thut, d. h. der sich von seinem Weibe scheiden lässt, damit göttliche, gottgeschenkte und dementsprechend geartete Nachkommenschaft?“ m. a. W., werden solche Väter der Gemeinde Gottes durch ihre Kinder nützen? Unebenheit des Sinnes bleibt natürlich in jedem Falle.

Ähnlich wie die bisher behandelten sind die bekannten Ausdrücke zu beurteilen, in denen von Zermalmung, Zerschmetterung, Zerbrechen der nephesh, der ruªḥ, des leb die Rede ist, z. B. רכא, שבר, גרס, und andere. Wenn dabei auch die Ausdrücke nephesh, ruªḥ u. s. w. wechseln können, so ist doch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass mit den verschiedenen Worten auch etwas abweichende Gedankennuancen dargestellt werden sollen. Man könnte nach dem bisher Ausgeführten annehmen, dass das eine Mal mehr die subjective Gefühlsstimmung als solche, das andere Mal mehr der Zustand als willentlich bewusster oder endlich derselbe als überwältigende Macht empfunden, gemeint sein solle.[1]) Allerdings dürfte es sehr schwierig sein, stets diese Unterschiede wirklich als beabsichtigte nachzuweisen, oder zu zeigen, dass in allen einzelnen Fällen der Dichter oder Prophet oder Schreiber sich einer derartigen feinen Unterscheidung bewusst gewesen sei.

Eine andere Art der Analogiebildung finden wir in Redewendungen wie z. B. נשא נפש für „sich sehnen“, Jer. 22, 27; 44, 14; (Ez. 24, 25); Deut. 24, 15; Hos. 4, 8; Prov. 19, 18; etc. Das Erheben der Seele könnte allenfalls ein Ausdruck für die eigentümliche unwillkürliche Hebung des Inneren sein, (die auch äusserlich sich geltend macht), und vor allem vom Sehn-

[1]) Vgl. Riehm-Pahncke, Altt. Theologie, S. 188.

süchtigen als solche empfunden wird, jenes Gefühl des sich emporschwingen Wollens, ein schwer auszudrückendes, aber jedenfalls sehr unmittelbares und natürliches Gefühl. Allein wahrscheinlicher ist es doch wohl, dass die Redensart vom Erheben der Seele nach der vom Erheben der Hand gebildet ist,[1]) d. h. aber, dass wir es mit einer einfachen sprachlichen Analogiebildung zu thun haben, in welcher auf das geistige Gebiet ein Ausdruck übertragen wird, der im concreten Gebiet Äusserung der entsprechenden geistigen Erscheinung ist. Dass gerade von nephesh in dieser Weise gesprochen wird, hängt mit der oben beschriebenen Bedeutung dieses Wortes und seiner Entwicklung zusammen; nephesh ist besonders häufig, wenn es sich um Äusserungen des natürlichen, gleichsam unwillkürlich vorhandenen Trieblebens handelt.

Soviel über Analogieen und verwandte Bildungen zum Ausdruck des Geistigen; noch aber können wir die Erörterung sprachlicher Erscheinungen nicht abschliessen, da die sprachliche Abschleifung noch berücksichtigt werden muss.

4. Als Beispiele sprachlicher Abschleifungsprozesse können genannt werden:

a. Das völlige Zurücktreten der concreten Grundbedeutung. Eine Verbindung wie בעל אף jähzornig, Prov. 22, 24, setzt voraus, dass aph gänzlich soviel geworden ist wie Zorn, und an die Grundbedeutung des Wortes nicht mehr gedacht wird. Nicht unmittelbar aus dieser, sondern erst aus jener geistigen Bedeutung ist die Zusammensetzung erwachsen.

b. Das Zurücktreten der concreten Grundbedeutung und Rückbildung neuer concreter Bedeutungen aus abstracten.

Die Entwicklung gleicht häufig einem Kreislauf. leb, Herz, geht über in die allgemeine Bedeutung: das Innere, wie es ja häufig parallel zu ḳereb gebraucht wird. Nicht unmittel-

---

[1]) Vgl. Giesebrecht, Jeremia, S. 124 zu Jer. 22, 27. Möglich wäre auch, an das Erheben der Augen zu denken, den Blick des Interesses; vgl. die Anwendung des Stammes našu mit inu im Assyrischen, Frd. Delitzsch, Assyr. Handw.buch, 484a. 485a. Zu massâ nephesh, Ez. 24, 25, vgl. nîš îni und nišit îni, Gegenstand, zu dem man (liebevoll das Auge erhebt, Geliebtes, Geliebter, ibid. 485b.

bar von der Bedeutung Herz aus, auch nicht etwa in Form einer bildlichen Übertragung, sondern von jener allgemeinen Bedeutung, das Innere, aus bilden sich wiederum so concrete Ausdrücke, wie das Herz des Himmels, Deut. 4, 11; eines Baumes, II Sam. 18, 14; poetisch Ex. 15, 8; Jon. 2, 4; Ps. 46, 3; u. ö. das Herz des Meeres. Diese Rückübertragungen zeigen, dass in der That leb auf den allgemeinen Begriff des Innern abgestumpft worden ist.[1])

c. Etwas anders verhält es sich mit der gegenseitigen Angleichung der Bedeutungen verschiedener Ausdrücke für Geistiges.

Zwar lässt sich in anbetracht der bunten Mannigfaltigkeit des Sprachgebrauchs die Möglichkeit nicht bestreiten, dass im Laufe der Entwicklung eben durch die Sprache eine teilweise Ausgleichung der verschiedenen Bedeutungen der einzelnen Ausdrücke eingetreten sein kann. An Stelle der ausschliesslichen Verwendung des einen oder des andern Ausdrucks je nach dem Zusammenhang könnte allmählich die formelhafte Verwendung getreten sein, nachdem sich das Bewusstsein um die Eigenart des Einzelnen zwar nicht verloren, aber doch abgestumpft hat. Diese Abstumpfung erklärte sich teilweise daraus, dass mit vielgebrauchten Worten nachlässig umgegangen zu werden pflegt; vor allem aber treten mit dem Fortschritt geistiger Entwicklung andere Gegensätze ins Bewusstsein als die, welche zur Entstehung der ursprünglichen Bedeutung geführt haben, ihnen gegenüber verliert sich die Schärfe der Differenz zwischen dem bisher sich gegensätzlich Gegenüberstehenden.

Allein in Wirklichkeit verhält sich die Sache in den meisten Fällen nicht so. Die „gegenseitige Angleichung“ ist nicht Product einer sprachlichen Entwicklung, sondern ist in der ursprünglichen Verwandtschaft der Grundbedeutungen begründet; und nicht die Überschreitung, sondern gerade das

[1]) Vgl. im Assyrischen die noch weiter fortgeschrittene Abstumpfung von libbu und kirbu, welche Worte zuletzt völlig präpositional verwendet werden; Fd. Del., Ass. Wört., S. 367b. 368a. 594b. 595a.

Innehalten der mit der Grundbedeutung gegebenen Schranken ist für die Verwendung psychologischer Ausdrücke zumal im Hebräischen characteristisch.

Aus dem, was oben näher ausgeführt wurde, ergibt sich von selbst, dass nephesh und leb in einigen Beziehungen sich der Bedeutung nach sehr nahe stehen. Die wichtigsten Belege sind aufgezählt bei Cremer, PRE.^{3}, VII, 773 f., es sind vor allem die Empfindungen der Freude und des Leides, die beiden zugeschrieben werden. Das Herz stärken = die Seele erquicken, z. B. durch Speise und Trank; vgl. Jes. 55, 2; Prov. 27, 7; Ps. 104, 15; Gen. 18, 5; Ri. 19, 5. 8; I Kg. 21, 7, das Herz ausschütten = die Seele ausschütten, Ps. 62, 9; Thr. 2, 19; I Sam. 1, 15; Ps. 42, 5; [Hi. 30, 16], weiten Herzens = weiter Seele für „hochmütig", Ps. 101, 5; Prov. 21, 4; 28, 25, ans Leben reichen = ans Herz reichen, Jer. 4, 10. 18, vgl. Ex. 9, 14. Überall aber, wo neben dem Affect die innere Willensrichtung, die Concentration der Persönlichkeit auf etwas betont werden soll, steht leb; daher ist ein kleiner Unterschied, ob „eine Absicht haben" ausgedrückt wird durch יש בלב פ" oder יש את נפש. Letzteres drückt mehr „Geneigtheit", ersteres mehr den festen Entschluss, überlegten Plan, durchdachte Absicht, aus. Jonathan soll thun, was er beabsichtigt, sagt sein Waffenträger zu ihm, I Sam. 14, 7; Abraham will Sara im Lande begraben, wenn bei den Einwohnern Geneigtheit dazu vorhanden ist, Gen. 23, 8. Dagegen kann man z. B. nicht sagen, die nephesh verhärten, verstocken, sondern nur לב חזק, das Herz verstocken, ר" חקשה oder לב חקשה, Deut. 2, 30; Ex. 7, 3; Ps. 95, 8; Prov. 28, 14, etc. Die Häufung der Ausdrücke von ganzem Herzen und von ganzer Seele, cf. Cremer, a. a. O., drückt aus, dass, was zunächst Sache eines Willensentschlusses ist, z. B. Gott zu lieben, so selbstverständlich und natürlich werden soll, dass es geschieht wie ein Naturtrieb, in dem sich die nephesh ganz von selbst äussert. Die Ungeteiltheit der Persönlichkeit wird durch das beigesetzte כל hervorgehoben. (*δίψυχος* erklärt sich nicht unmittelbar aus dem altt. Sprachgebrauch: Schwanken, Zerspaltenheit der Willensrichtung ist לב ולב Ps. 12, 3; I Chr. 12, 33).

leb und ruᵃḥ stehen zwar hie und da in deutlichem Parallelismus neben einander, z. B. Ps. 34, 19; 51, 19, (weniger deutlich v. 12), vgl. Cremer, a. a. O., beidemal steht neben einander zerbrochenes Herz, zerbrochener und zerschlagener Geist. Doch schon in diesen Fällen kann man fragen, ob nicht zweierlei verschiedene Seiten derselben Sache hier ausgedrückt werden sollen, (nicht aber zweimal dieselbe Sache), noch mehr gilt dies für Ps. 78, 8. Dagegen sagt man allerdings Höhe des Geistes und Höhe des Herzens in gleichem Sinne für Hochmut, vgl. Prov. 16, 5; Koh. 7, 8; Ez. 28, 2. 5. 17; Prov. 18, 12; Ps. 131, 1.

Nach dem, was oben über die Entstehung gerade dieser beiden Ausdrücke leb und ruᵃḥ ausgeführt worden ist, ist es nicht zu verwundern, dass sich gerade sie auch in der Sprache nicht oft in ganz gleichem Sinne verwendet finden.

Endlich aber ist es, wie schon bemerkt, nur natürlich, dass sich neben allen den angeführten Beispielen noch eine Menge anderer aufzählen lässt, in welchen es nicht gelingen will, einen zureichenden psychologischen Grund der vorhandenen Einschränkungen zu entdecken. Vielfach ist bei dem Umfang der hebräischen Litteratur nicht sicher zu entscheiden, wieweit dieselben überhaupt wirklich geltend waren. שמחה wird, wie bekannt, vgl. Oehler³, S. 241, mit leb, nicht mit nephesh, מר und seine Ableitungen nicht mit leb, sondern nur mit nephesh oder ruᵃḥ verbunden, ebenso רע, Unmut, Betrübnis, Kummer mit leb, nicht mit nephesh, כלה, dahinschwinden, mit nephesh und ruᵃḥ, nicht mit leb, erquicken kann z. B. ausgedrückt werden durch סעד לב oder מלא נפש und "שובב נ, nicht umgekehrt, demütig heisst שפל רוח, nicht leb, Hochmut heisst גדל לב, nicht ruᵃḥ; u. s. w.

Allein durch solche Erscheinungen, bei deren Entstehung auch der Zufall mitgespielt haben wird, wird das Übrige, aus der Grundbedeutung Entwickelte, nicht erschüttert. Es spräche nicht für, sondern gegen einen Erklärungsversuch, wenn sich alle Einzelheiten restlos und einheitlich daraus zu erklären schienen.

Auch ruᵃḥ und nephesh halten in weitaus den meisten

Fällen die differenzierte Bedeutung fest, die nach ihrer concreten Grundbedeutung sich bestimmt. In der letzteren ist es auch begründet, dass sie in der Bedeutung Leben, Lebensodem, wie wir sahen, in bestimmten Grenzen, vertauscht werden können. Über Cant. 5, 16 vgl. Grüneisen, a. a. O., S. 29. Dagegen ist es sprachliche Angleichung, wenn ruᵃḥ im Plural mit individualisierender Bedeutung erscheint, ohne etwas anderes als den allgemeinen, jedem Individuum gleichmässig eignenden Lebensgeist zu bezeichnen. Beides muss zusammenkommen, so z. B. in der Redewendung von Gott, als dem „Gott der Geister alles Fleisches", Num. 16, 22; 27, 16, — ähnlich nᵉshamotʰ, Jes. 57, 16. Sonst finden wir wohl verschiedene Arten von Geist, verschiedene Weisen seiner Wirksamkeit, hier aber sind die Lebensgeister der einzelnen Individuen gemeint. In späterer Zeit wird ruᵃḥ nicht bloss im ganzen in poetischer Weise hypostasiert, so schon I Rg. 22, sondern auch pluralisch im Sinne von einzelnen Geistwesen gebraucht. Vgl. Baudissin, PRE.³, VI, S. 11, 20.

5. Es wird sich empfehlen, hier einen Augenblick inne zu halten, um auf den Gang der bisherigen Untersuchung zurückzublicken. Von der sinnlichen Grundbedeutung der Worte nephesh und ruᵃḥ gingen wir aus. Schon in ihr sahen wir die Differenzierung vorgebildet, welche für die geistige Bedeutung dieser Worte characteristisch ist. Wir gewahrten das Nachwirken der sinnlichen Anschauung in den Spuren einer substantiellen Auffassung des Geistes, während nephesh seiner Entstehung nach weniger Anlass dazu bot; das dritte Wort nᵉshama bleibt gleichsam auf der Stufe der concreten Bedeutung stehen.

Die Lebhaftigkeit der Affecte und ihr Einfluss auf alle inneren Vorgänge spiegelt sich wieder in der mannigfaltigen Bedeutung, die leb für den Ausdruck des Geistigen (im weitesten Sinn des Wortes) gewinnt. Neben leb stehen etliche andere Glieder in ähnlichen Verbindungen mit verschiedenartigen Modificationen im einzelnen.

Hier unterbrachen wir die Erörterung einzelner Begriffe, um an Beispielen die Mittel aufzuzeigen, welche die Sprache

sonst besitzt, um das Geistige zu beschreiben, und gewahrten auch dabei die Bedeutung der sinnlichen Anschauung und der Affecte.

Da die Differenzierung der geistigen Bedeutungen von ruᵃḥ und nephesh im wesentlichen überall gleichmässig definiert wird, so konnten wir sofort die Gesichtspunkte, welche diese Differenzierung beherrschen, aufzählen, und nach ihrer psychischen Entstehung untersuchen. Sie stehen durchaus im Einklang mit den Eigenarten, allgemeinen wie besonderen, der Auffassungsweise, wie sie auch anderen Objecten gegenüber sich nachweisen lässt.

nephesh, sahen wir sodann, entfaltet sich nach zwei Seiten hin, die in der sinnlichen Grundbedeutung beisammen liegen; Individualität und Lebenserscheinung sind die beiden Momente. Die Affecte, die der nephesh zugeschrieben werden, führten zur Vergleichung mit denen, welche der ruᵃḥ eignen, endlich zu dem, was insonderheit vom Herzen ausgesagt wird. nephesh der natürliche Trieb, ruᵃḥ die beherrschende Macht, leb das innerlich entschlossene bewusste Wollen.

Abermals wurden im Anschluss daran etliche sprachliche Erscheinungen besprochen, welche mit dem Vorhergehenden enger zusammenhängen, einmal die Anwendung von Analogieen zum Ausdruck des Geistigen, namentlich zur Schilderung von Affecten, sodann die Spuren sprachlicher Angleichung und Abschleifung unter den einzelnen besonderen Ausdrücken.

Mehrfach wurde der Einfluss der religiösen Anschauung gestreift, die Erörterung aber im besonderen verschoben.

6. Wirft man weiter die Frage auf, wie nach der Anschauung der Israeliten die einzelnen Seiten des menschlichen Wesens sich zu einander verhalten, so ergibt sich aus allem Bisherigen, dass weder mit analytischer Zerlegung noch mit verschiedenen Gesichtspunkten der Betrachtungsweise die Auffassung vollständig beschrieben werden kann. Analyse des menschlichen Wesens findet sich, insoferne ohne Frage zwischen der leiblichen und geistigen Seite desselben unterschieden wird; damit ist natürlich nicht aus-, sondern vielmehr ist darin eingeschlossen, dass auch der ganze Mensch als solcher nach

der einen oder andern Seite bezeichnet werden kann. Innerhalb des Geistigen im Menschen aber wird zwar in bestimmten Fällen zwischen verschiedenen Teilen desselben unterschieden, häufiger aber drückt sich nur in der Sprache die verschiedene Auffassung der (nach unserer Anschauung verwandten) Vorgänge oder Zustände verschieden aus.

Das erstere, eine gewisse Zertrennung innerhalb der geistigen Seite des Menschen, findet unstreitbar statt, wenn z. B. von dem Geiste als einer besonderen, den Menschen ergreifenden Kraftsubstanz geredet wird. Hier kommt in der That zu dem gewöhnlichen Wesen des Menschen ein Neues als drittes hinzu, was davon deutlich unterschieden wird.

Allein der Mensch hat ruᵃḥ auch im gewöhnlichen Zustand, und so wird allmählich der ausserordentliche Zustand, in den er unter besonderen Umständen gerät, mehr als Modification der gewöhnlichen ruᵃḥ infolge äusserer Einwirkung gefasst, nicht mehr als Hinzukommen einer neuen anderen Substanz.

Scheiden wir den genannten Fall aus, so ist es allerdings nicht hebräische Anschauung, dass das Geistige im Menschen etwas Zusammengesetztes sei, etwa ein aus nephesh und ruᵃḥ oder aus nephesh, leb und ruᵃḥ bestehendes Ganzes. Ebensowenig wird das Seelenleben des Menschen nach Denken, Wollen, Fühlen zerlegt. Auch wird practisch nicht zwischen den Kräften oder Äusserungen der Seele, des Geistes, des Herzens und der Seele, dem Geiste etc. als solchen unterschieden, wiewohl der Unterschied theoretisch gemacht werden kann. Denn nephesh, ruᵃḥ und leb sind nur als irgendwie geeigenschaftete oder sich äussernde überhaupt genannt; endlich werden auch, wie schon erwähnt, nicht etwa die geistigen Phänomene als solche geteilt und den verschiedenen Gebieten des menschlichen Geisteslebens zugewiesen, sondern der sprachliche Ausdruck will nur mit den vorhandenen Mitteln die vorhandene Erscheinung, Zustand oder Vorgang, beschreiben.

Die Gesichtspunkte formaler Art, welche für die israelitische Auffassung des Geistigen im Menschen die herrschenden sind, lassen sich nach dem bisher Behandelten in folgende

Gegensätze zusammenfassen: 1. Activität und Passivität; 2. von innen nach aussen und von aussen nach innen; 3. individuell-subjectiv und objectiv-allgemein.

Der Gegensatz von Activität und Passivität ist unmittelbar in der Erfahrung gegeben. Der Hebräer unterscheidet nicht Vorstellungen und Willensvorgänge, sondern selbst erzeugte und aufgenötigte, empfangene Vorstellungen und Willensäusserungen. Auch im Gefühlsleben unterscheidet er, was passiv empfunden, und was activ erregt wird, was dem Subject angethan wird, und was es selbst hervorruft. Die Triebe und die Gefühle, welche dem Menschen natürlich sind, und in denen nephesh zur Erscheinung tritt, stehen gegenüber dem Handeln und Empfinden, welches durch eine den Menschen beherrschende Macht (ruaḥ) gewirkt erscheint. Insofern aber beides, wie alles, was sich im Geistesleben des Menschen findet, etwas einheitlich gewolltes oder empfundenes werden kann, kann auch beides gleichmässig dem Herzen zugeschrieben werden. leb nimmt also in dieser Hinsicht eine Mittelstellung ein, weil es dem andern Gegensatz (Nr. 2) angehört, nämlich dem zwischen körperlich-Äusserem und geistig-Innerem.

nephesh und ruaḥ stehen sich eben damit auch insofern gegenüber, als nephesh eo ipso nur im Menschen in Erscheinung tritt, ruaḥ aber, zumal ursprünglich, die von aussen an ihn kommende und in ihn eingehende Macht bedeutet. Diese Entgegensetzung ist nur ein anderer Ausdruck für die unmittelbar empfundene Verschiedenheit der im Menschen vorhandenen geistigen Zustände. Der Gegensatz zwischen dem aus dem Triebleben Entspringenden und dem von aussen Gegebenen, Geschenkten oder Aufgezwungenen enthält in sich schon den weiteren zwischen dem Individuellen und in jedem Subject besonders Vorhandenen und dem in allen gleichmässig Vorhandenen (Nr. 3). Vieles kann auch unter beiden Gesichtspunkten angesehen werden; dass aber dieser Gegensatz bewusst war, ergibt sich aus der geflissentlichen Hervorhebung in einzelnen Fällen. nephesh vertritt die individuelle, ruaḥ die allgemein sich verbreitende, daher mehr objective Seite.

Weiter aber finden wir ein Bewusstsein davon, dass es

verschiedene Arten von Activität gibt, eine natürlich triebartige oder von aussen aufgenötigte einerseits und eine auf bewussten Willensentschluss zurückgehende. In letzterem Sinn ist leb beidem entgegengesetzt, wenigstens solange ru^{a}ḥ seiner Bedeutung nach wirklich die beherrschende Macht darstellt; vor allem aber nephesh. Daher ist es, wie erwähnt, keine Tautologie, wenn beide nebeneinander stehen.

Trieb und Wille werden also von einander unterschieden. Dies setzt eine gewisse Stufe ethischer Entwicklung voraus. Bei der Betrachtung der Bedeutung von ru^{a}ḥ und leb und den Gegensätzen, in denen diese Worte auftreten, zeigt sich der Einfluss der religiösen Anschauungen. Die Vollendung der Darstellung der psychischen Auffassungsweise kann erst nach Untersuchung dieses Einflusses gegeben werden.

Hier aber ist nochmals darauf hinzuweisen, dass neben diesen inneren Gegensätzen der umfassende, nach aussen sich wendende steht, der nicht mit diesen vermengt werden darf, nämlich der zwischen dem Geistigen des Menschen als solchem und der körperlichen Seite desselben. Namentlich leb ist oft als Ausdruck der geistigen Persönlichkeit überhaupt genannt, und wenn ein Gegensatz dazu gedacht werden will, so muss es etwa der des Physischen sein. Ganz dasselbe gilt aber in engeren Grenzen von ru^{a}ḥ und nephesh. Alle diese Worte gehören einem doppelten Gegensatze an, einem sachlichen, realen, auf Analyse, sit venia verbo, beruhenden, — denn zwischen Leib und Geist, Seele, Herz wird, wie bemerkt, wirklich unterschieden, — und einem Gegensatz der Betrachtungsweise, wonach mitunter das, was für unsere Anschauung dasselbe ist, als Eigenschaft, Äusserung, Zustand des Herzens oder des Geistes hingestellt werden soll, um dadurch seine geistige Eigenart zu nuancieren. Selbstverständlich ist es nicht angängig, aus Stellen jenes ersten Gegensatzes Aufschluss zu erholen für den zweiten; umgekehrt ist bei diesem Thatbestand die sprachliche Abschleifung und Mischung nur um so erklärlicher, zumal da, wie wir sahen, wenigstens ru^{a}ḥ in vereinzelten Spuren ebenfalls als eine besondere, zum gewöhnlichen Wesen des Menschen hinzutretende Grösse erscheint.

Auch diese beiden Gegensätze sind in vielen wesentlichen Punkten entscheidend von der religiösen Beurteilung der Aussenwelt, des Menschen und des Geistigen im Menschen bestimmt; die ganze Auffassung des Geistigen in vollständiger Weise klar zu legen, ist unmöglich ohne Berücksichtigung des religiösen Moments; s. Kap. XXIV.

V. Abschnitt.

Der Einfluss der Religion auf die Auffassung der Aussenwelt und des Geistigen.

XIX. Kapitel.

Die Auffassung der Natur als einer Einheit.

Vorbemerkung.

1. Der Einfluss der Religion auf die geistige Entwicklung der Menschheit ist so gross und drängt sich der Beobachtung so unmittelbar auf, dass er auch von denen zugegeben werden muss, welche der Religion eine selbständige und bleibende Bedeutung innerhalb des menschlichen Geisteslebens nicht zugestehen wollen. Die geschichtliche Form, in der sich dieser Einfluss geäussert hat, ist auf den einzelnen Gebieten und bei den einzelnen Völkern sehr verschieden, vorhanden ist er überall. In der geistigen Entwicklung des Volkes Israel und des Judentums nimmt die Religion so sehr die beherrschende Stellung ein, dass alles übrige davon beeinflusst wird, und ebenso ist auch die Religion Israels und des Judentums ihrerseits von alledem beeinflusst worden, was in die geistige Entwicklung des Volkes bestimmend einzugreifen vermochte, wie z. B. der Einfluss der babylonischen Gedankenwelt, des Parsismus, des Hellenismus zeigt. Freilich ist das Mass dieses Einflusses sehr verschieden. Umgekehrt ist natürlich auch die Religion Israels durchaus nicht eine constante Grösse, deren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Volkes zu allen Zeiten von gleicher Art und gleicher Stärke gewesen wäre. Nur insofern kann

von einer Constanz in dieser Beziehung geredet werden, als sich eine gewisse Gleichartigkeit und Einheitlichkeit der Richtung, in welcher der Einfluss der Religion sich geltend macht, beobachten lässt. Dabei ist vorausgesetzt, dass ausserhalb der Jahwereligion keine Religion als Religion Israels anerkannt werden kann. Die Jahwereligion, mit welcher die Geschichte des Volkes Israel erst beginnt, und welche mit dieser Geschichte unzertrennlich verknüpft ist, beruht, wie wohl ohne weiteres angenommen werden darf, in ihrem Character als Volksreligion auf dem Werke Moses; sie reicht also in die ältesten Zeiten der israelitischen Geschichte als Volksreligion zurück. Was sie sonst noch ausserdem oder früher war, geht uns hier nichts an. Aus den schon in der Einleitung erwähnten Gründen empfiehlt es sich jedoch nicht, den Einfluss dieser älteren Volksreligion und den der Auffassung, welche die Propheten vertraten, gesondert zu behandeln, oder die jüdische Religion abermals von der prophetischen zu trennen; selbstverständlich muss auf diese Unterschiede Rücksicht genommen werden. Zugleich aber wird, um dem Schein willkürlicher schematischer Zerreissung des Zusammengehörigen entgegen zu treten, nochmals an das erinnert, was in der Einleitung schon bemerkt worden ist: durch die getrennte Behandlung wird nicht geleugnet die Thatsache, dass sich auf allen Gebieten geistigen Lebens die Erscheinungen der verschiedenartigsten Stufen, oft in ihrer Art sich sehr widersprechend, nebeneinander und beisammen finden. Dass dies für die Religion zutrifft, ist nicht nötig zu beweisen; ganz dasselbe aber ist, wie wir sahen, auf dem Gebiet der Naturauffassung der Fall und gilt auch für die übrigen bisher behandelten Gegenstände. Aber dieselbe Religion hat auch in ihrer kräftigen und energischen Entfaltung bewirkt, dass, wie wir ebenfalls schon beobachtet haben, die Entwicklung an mehr als einem Punkte wie abgerissen erscheint. Nicht nur auf ihrem eigenen Gebiete und in ihrer eigenen Geschichte ist die Religion des Volkes Israel eine einzigartige Erscheinung, auch ihr Einfluss auf das übrige geistige, namentlich intellectuelle Leben ist der Untersuchung wert. Unter ihrem Einfluss wird nicht nur das Verhältnis der Natur

zu Gott anders gefasst als anderwärts; auch die Natur überhaupt, in ihren gegenseitigen Beziehungen wie in ihrem Verhältnis zum Menschen, wird anders angeschaut. Endlich wird auch die Auffassung des Verhältnisses zwischen dem physischen und psychischen Teile des Menschen in eigenartiger Weise umgestaltet. Diese Umgestaltung, soweit sie für die Auffassung der Aussenwelt und des Geistigen von Wichtigkeit ist, haben wir nunmehr im Folgenden näher zu betrachten.

2. Wie wir sahen, ist es für die Auffassung der Aussenwelt überall gleichmässig characteristisch, dass zunächst nicht das Ganze, sondern die einzelnen Dinge als solche ins Auge gefasst werden. Für die Semiten ist im besonderen die scharfe Beobachtung des Einzelnen zu allen Zeiten und auf allen Stufen bezeichnend. Über ihr geht vielfach der Blick für das Ganze verloren. Nur ein characteristisches Moment gibt es, das die verschiedensten und mannigfaltigsten Dinge zu einer Einheit und einem Ganzen verknüpft; es ist die gemeinsame Abhängigkeit von der Gottheit. Die Hervorhebung dieser Abhängigkeit als einer gemeinsamen führt allein und führt zuerst zu dem Gedanken, dass die Dinge auch unter sich als eine Einheit zusammengehören und ein Ganzes bilden. Wie sehr in allen semitischen Religionen der Gesichtspunkt der Macht und der Herrschaft bei der Auffassung des Verhältnisses von Gott und Mensch hervortritt, ist bekannt. Nur diese religiöse Gesamtanschauung leitete von der Auffassung des Einzelnen auf die des Ganzen vermöge des ihr eigentümlichen Grundgedankens, der mit Consequenz an sein Ende durchdacht wird, freilich nur da, wo dies wirklich geschieht.

Im Volk Israel finden wir zu allen Zeiten, soweit wir überhaupt etwas davon hören, die Überzeugung, dass Jahwe mit unbeschränkter Macht in den Weltlauf eingreifen kann, ja vor allem an seinen ausserordentlichen Thaten, mit denen er den gewöhnlichen Gang der Dinge durchbricht, erkannte man unmittelbar die Realität seines Wirkens. Kein Gebiet der Natur, überhaupt nichts Kreatürliches steht ihm so gegenüber, dass er es nicht zerschmettern und vernichten, verwandeln und behandeln kann, wann er will und wie er will: nur

sein Wille ist die Regel und Grenze der Bethätigung seiner Allmacht.

Auf dem Grunde dieses allgemeinen Glaubens heben die Propheten vielfach Gottes unbeschränkte Gewalt über die Natur als Correlat seiner unbeschränkten Macht in der Geschichte und dem Leben der Völker hervor, augenscheinlich nur selten im Bewusstsein, damit im Gegensatz zu den gewöhnlichen Anschauungen sich zu befinden. Die Stellen bei Amos, in denen dies besonders geschieht, werden allerdings vielfach dem ursprünglichen Bestande des prophetischen Buches abgesprochen, (4, 13; 5, 8 f.; 9, 5 f., Stade I, 571 Anm.; Cornill, 176; Gunkel, 156 Anm. 2), doch vergleiche dagegen Kleinert in St. u. Kr. 1898, S. 27 ff. Für Jesaia aber ist Gottes Allmacht über die Natur ein wesentliches Moment der Herrlichkeit, resp. der Heiligkeit Gottes. In der Berufungsvision hebt er geflissentlich hervor, dass Gottes Herrlichkeit die Fülle der ganzen Erde umspanne, Jes. 6, 3; vgl. dazu die Ausführungen Smends, Altt. Relig.gesch., S. 205 f. Zu dem Ganzen ist jedoch dreierlei zu bemerken, nämlich erstens: das Interesse, in dem alles dies gesagt wird, ist ein religiöses; zweitens nur das Verhältnis der ganzen Welt zu Gott, nicht das Ganze der Welt als solches wird ins Auge gefasst; und drittens das Walten Gottes in der Geschichte der Völker wird mehr berücksichtigt, als das in der Natur.

3. Die Ergänzung des allgemeinen Glaubens an die Abhängigkeit alles Einzelnen von Gott sowie die Ergänzung des Glaubens an die Wirklichkeit seines Eingreifens in den Weltlauf bildet die Überzeugung von der Schöpfung der Welt durch Gott, welcher Glaube jedenfalls viel älter ist, als die in Gen. 1 u. 2 erhaltene schriftliche Ausprägung. Vermöge der nämlichen religiösen und sittlichen Energie aller Anschauungen, die wir in der Geschichte des geistigen Lebens des Volkes Israel überhaupt sich auswirken sehen, ist hier an Stelle ätiologischer Schöpfungsmythen, wie sie sich überall finden, ein religiöser Glaube getreten. Der Glaube an die Schöpfung der Welt durch Gott wird religiös wichtig, die Schöpfungsthatsache wird im Interesse der Religion verwertet, sie dient als Grund

der Anbetung Gottes, tritt in Zusammenhang mit der Gewissheit der Gebetserhörung, und erscheint als eine Heilsthatsache. Vgl. Jes. 40, 28; 42, 5; 45, 12. 18; 48, 13; Jer. 32, 17 ff.; Neh. 9, 6 ff.; Ps. 33, 6; 89, 12; 121, 2; 124, 8 etc. etc. Im übrigen vgl. über die religiöse Bedeutung des Schöpfungsglaubens Gunkel, Schöpfung u. Chaos, S. 158 ff. 163; Schultz, Altt. Theologie[5], 446 f. Für uns aber ist jetzt das andere wichtiger, nämlich welche Anschauung vom Weltganzen sich an den Stellen, wo der Schöpfungsglaube sich Ausdruck verschafft, zugleich mit ausdrückt. Am wichtigsten sind natürlich die beiden ersten Kapitel der Genesis.

Was hier die Auffassung der von Gott geschaffenen Welt anlangt,[1]) so zeigt ein Vergleich von Gen. 1 und 2 deutlich, wie die schärfere Hervorhebung und abstractere Fassung der Allgewalt Gottes auch von einer entsprechend anderen Anschauung vom Weltganzen begleitet ist. In Gen. 2 haben wir nach beiden Seiten hin eine „volkstümlichere" Auffassung vor uns als Gen. 1. In Gen. 2 werden viele einzelne Dinge gleichsam beliebig aufgezählt, ohne dass irgend nach Vollständigkeit oder Klassificierung gestrebt würde; in Gen. 1 dagegen herrscht eine klar durchgeführte Absicht, die einzelnen geschaffenen Dinge rücken in besondere Klassen zusammen; die von Gott ins Dasein gerufene Welt wird als ein in bestimmter Ordnung entstandenes und harmonisch zusammengehöriges Ganzes gefasst. Auch Gen. 1 ist durchaus in religiösem Interesse geschrieben: die erweiterte umfassendere Auffassung des Weltganzen steht mit den religiösen Anschauungen völlig im Einklang; auf grund eines energischen sittlichen Monotheismus ist die Welt der einzelnen Dinge als eine Einheit hingestellt, was aber die Einheit bewirkt, ist die gleiche Beziehung alles Geschaffenen zu Gott und die von ihm hergestellte Ordnung. Allgemeine Weltanschauung und religiöse Weltbetrachtung durchdringen sich vollständig; alles, was zur

[1]) Vgl. zum Folgenden auch Wellhausen, Prolegomena[3], 309 ff.; Kleinert, St. und Kr., 1898, I, 1 ff.; Holzinger, Genesis (1898), S. 16 bis 18.

Erweiterung des Horizonts im allgemeinen und zu einer mehr universalen Auffassung der Aussenwelt beitrug, wird auch für die religiöse Beurteilung wichtig; ebenso ist auch das Umgekehrte der Fall: jede Vertiefung der religiösen Anschauung, zumal nach der sittlichen Seite hin, trägt dazu bei, den Gedanken einer Zusammengehörigkeit der Dinge nahezulegen. Nicht primitive oder entwickelte Naturphilosophie haben wir vor uns, auch (zunächst wenigstens) nicht das Resultat wirklich theoretischer Betrachtung, die sich der wissenschaftlichen vergliche, sondern eine in religiösem Interesse aufgestellte Idee der Einheit des Weltganzen. Das Treibende in der allgemeinen geistigen Entwicklung ist die religiöse Anschauung, vor allem die Auffassung des Wesens Gottes.

Bei der Ausgestaltung des Einzelnen kommen selbstverständlich andere Momente in betracht, z. B. die einfache, von selbst sich ergebende Beobachtung einiger unmittelbar sich aufdrängender Unterschiede und Zusammenhänge in der umgebenden Aussenwelt. So konnten die wichtigsten Erscheinungen des gewöhnlichen Naturgeschehens, die hauptsächlichsten Bestandteile der vorhandenen Dinge, die Zusammengehörigkeit der Dinge und Geschöpfe, welche sich in den ersten und den zweiten drei Schöpfungstagen entsprechen, die Unterschiede und die Rangordnung, nach denen die einzelnen Geschöpfe verteilt werden u. s. w., in ihrer Vereinzelung ohne weiteres durch die einfache Naturbeobachtung gegeben werden, daher wir bekanntlich ganz ähnliche vereinzelte Anschauungen auch anderwärts überall wieder finden. Hierin mögen sich die Hebräer im Einklang mit den übrigen Semiten befinden, hier mögen auch fremde Einflüsse mitgewirkt haben, die Verteilung der Schöpfungswerke auf gerade sechs Tage mit einem Ruhetag mag mit Anschauungen kultischen Ursprungs zusammenhängen, — all dies macht nicht die eigentümliche Bedeutung und den einzigartigen Wert dieses in seiner Art unerreichten Kapitels aus. Derselbe liegt vielmehr in der religiösen Anschauung, die hier alles durchdringt. Aber, dies zugegeben, es ist doch unberechtigt, immer nur auf diese eine Seite der Sache sich zu beschränken, wie heutzutage

vielfach geschieht, (freilich fast notwendiger Weise im Hinblick auf thörichte Angriffe und irregeleitete Apologetik), und dabei des anderen, der ausgedrückten Naturanschauung, gar nicht zu gedenken. Es ist kein Zufall, dass gerade da, wo die religiöse Anschauung von dem Verhältnis Gottes zur Welt ihre reinste und höchste Ausprägung gefunden hat, auch die Auffassung der Welt als einer Einheit ihren klarsten Ausdruck gewinnt. Ueberall sonst ist es entweder bei vereinzelten und rein mythischen Anschauungen von der Schöpfung durch irgend eine Gottheit geblieben, oder wo es zur Auffassung des Weltganzen als einer Einheit kam, ist die religiöse Seite verflüchtigt worden. In Gen. 1 ist die höchste sittliche persönliche Auffassung Gottes mit der Auffassung der Welt als einer Einheit verbunden. Freilich darf auch hier wie an andern Punkten die erreichte Erkenntnis nicht nach der theoretischen Seite hin überschätzt werden.

4. An Gen. 1 schliessen sich einige Stellen der poetischen Litteratur, namentlich in den Psalmen, an, in denen Gottes Schöpferherrlichkeit anbetend betrachtet, oder die wunderbare Ordnung und Harmonie des Weltalls preisend hervorgehoben wird. So beschreibt der 104. Psalm die Welt als ein grosses, wunderbar eingerichtetes Haus, die Erde auf Pfeilern über der Tiefe gegründet, v. 5, der Himmel als Söller das Ganze überdachend, v. 3. 13; cf. Hi. 22, 14; in allen Teilen aber die Fülle der mit Weisheit eingerichteten Werke Gottes, v. 24. 31. Das Interesse der ganzen Beschreibung ist natürlich rein religiös: Gott soll gepriesen werden aus den Werken der Schöpfung. Die poetische Form verbietet allein schon, in solchen Stücken etwa den vollkommenen Ausdruck der Naturerkenntnis des Dichters zu sehen; überhaupt darf dieselbe als solche nicht zu hoch angeschlagen werden. Zu einseitig erscheint dieser Gedanke jedoch hervorgekehrt in dem Nachwort zu diesem Psalm in Duhms Commentar zu den Psalmen, Freiburg 1899, S. 244: „Die Einfachheit und Kindlichkeit dieser Vorstellung," (nämlich der Vorstellung des 104. Psalms vom Weltbau), „ist geeignet, einen von keiner Philosophie beunruhigten, vielmehr von einem monotheistischen Rationalismus

eingenommenen Geist mit vollkommener Befriedigung zu erfüllen und eine bescheidene Phantasie zu poetischer Verherrlichung des Weltbaumeisters anzuregen.“ Allerdings ist die Vorstellung einfach und nichts weniger als wissenschaftlich, was sie auch nicht sein will, auch hat in der That die gestaltende Phantasie wenig Anteil an der Auffassung und Beschreibung des Ganzen wie des Einzelnen, — immerhin aber ist es dem Dichter nicht nur gelungen, einen Lobpreis seines Schöpfers zu schaffen, der dem poetischen und religiösen Empfinden aller Zeiten unübertrefflich gegolten hat und gelten wird, sondern es hat sich ihm unmittelbar damit auch in der Naturanschauung gar manches so gestaltet, dass es nähere Beachtung und Würdigung verdient. Dazu gehört vor allem die das Ganze umspannende Idee der Einheit, der Zusammengehörigkeit, der harmonischen Ordnung, mit einem Worte des Kosmos, die anderwärts wohl ästhetischer und theoretischer empfunden und ausgesprochen wurde, nirgends aber so aus dem religiösen Empfinden erwachsen und mit ihm gesättigt erscheint. Hören wir, im Gegensatz zu dem oben angeführten Urteil Duhms, was Alexander von Humboldt schreibt, (Kosmos, II. Bd., S. 46 f.): „Man möchte sagen, dass in dem einzigen 104. Psalm das Bild des ganzen Kosmos dargelegt ist . . . . (47). Man erstaunt, in einer lyrischen Dichtung von so geringem Umfange mit wenigen grossen Zügen das Universum, Himmel und Erde, geschildert zu sehen. Dem bewegten Elementarleben der Natur ist hier des Menschen stilles mühevolles Treiben vom Aufgang der Sonne bis zum Schluss des Tagewerks am Abend entgegengestellt. Dieser Contrast, diese Allgemeinheit der Auffassung in der Wechselwirkung der Erscheinungen, dieser Rückblick auf die allgegenwärtige unsichtbare Macht, welche „die Erde verjüngen“ oder in Staub zertrümmern kann, begründen das Feierliche einer minder lebenswarmen und gemütlichen als erhaben poetischen Dichtung.“ Oder kurz vorher, S. 45: „Es ist ein characteristisches Kennzeichen der Naturpoesie der Hebräer, dass, als Reflex des Monotheismus, sie stets das Ganze des Weltalls in seiner Einheit umfasst, sowohl das Erdenleben als die leuchten-

den Himmelsräume. Sie weilt seltener bei dem Einzelnen der Erscheinung, sondern erfreut sich der Anschauung grosser Massen.“ Letzterer Satz lässt sich nach dem Ausgeführten natürlich nur in geringem Umfang aufrecht erhalten. Die Einheit tritt vielmehr zunächst nur insofern auf, als eine einheitliche gleichmässige Beziehung alles Einzelnen zu Gott immer wieder hervorgehoben wird; man könnte gerade beim 104. Psalm die Frage aufwerfen, ob nicht die Idee der Einheit weit weniger darin hervortrete, als die Häufung von vielen Einzelheiten. Allein wenn diese Idee auch nicht so deutlich zu Tage tritt, wie Gen. 1, so lässt sie sich doch im ganzen nicht verkennen; sie war mit der gemeinsamen Beziehung, die ausgesprochen, und mit dem zu grunde gelegten Plane, der durchgeführt werden soll, von selbst gegeben.

Noch weniger können wir die Idee der Einheit des Weltganzen in den Naturschilderungen des Buches Hiob finden, (c. 26, vor allem 38 ff.), welche an poetischer Kraft den 104. Psalm vielleicht noch übertreffen. Sie sind ohne Zweifel nach mehr als einer Richtung hin für die alttestamentliche Naturauffassung ein geradezu klassischer Ausdruck. Gottes unaussprechliche, unerschöpfliche Weisheit und Allgewalt, aller Kreatur Nichtigkeit, die bewusste, auch vom Leblosen lebendig empfundene Abhängigkeit aller Dinge, auch der höchsten, furchtbarsten und unbegreiflichsten, sind hier mit überwältigender Wucht ausgesprochen. Selbstverständlich fehlt es nicht an einer gewissen mit Absicht innegehaltenen Ordnung, nach der alles aufgezählt wird, vgl. die Commentare, aber gerade die poetische Kraft und Tendenz des ganzen Abschnitts c. 38 ff. bringt es mit sich, dass die Idee der Einheit des Weltganzen zurücktritt hinter der Fülle der Einzelerscheinungen, die neben einander gereiht werden. Gen. 1 nimmt sich daneben schematisch und trocken aus, wiewohl es an Bedeutung der ausgesprochenen Gedanken den Hiobkapiteln mindestens gleichsteht.

Ganz analog ist über die sonstigen kürzeren Abschnitte zu urteilen, in denen die Schöpfung zum Lobe Gottes aufgerufen wird, wie z. B. Ps. 148, oder die Ordnung des Welt-

alls und die Majestät des Schöpfers gepriesen wird, wie Ps. 8. 19 u. s. w. Sie zeigen den religiösen Character der hebräischen Naturauffassung; was sonst in ihnen für die Naturauffassung bezeichnend ist, ist teils schon an anderm Ort zur Sprache gekommen, teils muss es später in besonderem Zusammenhang behandelt werden.

5. Was die Beschreibung des Schöpfungshergangs anlangt, so ist es nicht nötig, näher zu beweisen, dass das Interesse überall ein religiöses, kein naturwissenschaftliches ist. Wo immer der Schöpfung Erwähnung gethan wird, soll nicht sowohl gelehrt werden, wie die Welt entstanden ist, als vielmehr soll über das Verhältnis der entstandenen und vorhandenen Welt zu Gott etwas ausgesagt werden, was dem religiösen Bewusstsein von Wichtigkeit ist. Daher ist es nicht zu verwundern, wenn gelegentlich Vorstellungen über den Schöpfungshergang geäussert werden, welche von den in Gen. 1 ausgesprochenen abweichen.[1]) Über Gen. 2 ist es nicht nötig, hier eingehender zu handeln. Wie hier, so erscheint auch Hi. 38, 7 die Reihenfolge der Schöpfungswerke etwas anders als Gen. 1; nach Hiob 38, 7 sind die Morgensterne vor der Erde geschaffen. Anderwärts erscheint der Erdkreis auf dem Meere schwimmend und wird von Jahwe festgestellt, Ps. 24, 2; 119, 90, oder ausgebreitet Ps. 136, 6; mehrfach ist die Rede von den Säulen und Grundpfeilern, auf denen die Erde ruht, Ps. 75, 4; 104, 5; Hi. 9, 6; 38, 6, von ihren Ecksteinen ibd. Jahwe lässt die Erde aus dem Wasser hervortauchen, Ps. 104, 8, ist wohl nach Gen. 1, 2 gedacht. Die Erde schwebt über dem Nichts, Hi. 26, 7; der Himmel ruht auf Säulen, Hi. 26, 11, vergl. dazu die in Ps. 104 durchgeführte Anschauung. Vielfach handelt es sich bei solchen Wendungen um rein poetische Ausdrucksformen, welche nur eine momentane Auffassung wiedergeben, nicht aber auf wirklich bestehende abweichende Anschauungen zurückzugehen brauchen. Es lässt sich auch kein Ganzes aus diesen Anschauungen gewinnen, so wie Gen. 1

[1]) Vgl. Schultz, Altt. Theologie[5], S. 447 f.; Gunkel, a. a. O., S. 158; Kleinert, St. und Krit. 1898, I, S. 9.

ein Ganzes bildet. Aber immerhin zeigt die Freiheit, welcher sich die dichterische Sprache bedient, dass der Schöpfungshergang als solcher nebensächlich ist gegenüber den darin sich aussprechenden religiösen Überzeugungen, die überall dieselben sind. Es ist nicht Willkür, sondern Notwendigkeit, dies auch auf Gen. 1 anzuwenden. Freilich ergeben sich hier Beschränkungen daraus, dass nicht poetisch, sondern erzählend gesprochen wird, und dass, wie gesagt, die religiöse Überzeugung auch die Anschauung von der Natur beeinflusst. So notwendig und unumgänglich eine theoretische Trennung dieser beiden Gebiete ist, sie bleibt Theorie, wenn nicht als Ergänzung die andere Thatsache beachtet wird, dass die beiden Gebiete sich im Laufe längerer geistiger Entwicklung notwendig beeinflussen müssen, wie wir dies ja auch bei dem vorliegenden Gegenstande gefunden haben. Wie das eine in der Mannigfaltigkeit und Selbständigkeit der einzelnen geistigen Vorgänge im Menschen, so ist das andere in ihrem gegenseitigen engen Zusammenhang begründet.

6. Wichtiger noch als die Auffassung der Natur als eines einheitlichen Ganzen ist die Beurteilung der Menschheit als einer Einheit. Die Klarheit, mit der im A. Test. die Idee der Einheit und Zusammengehörigkeit der Menschheit überall vorausgesetzt und vielfach deutlich ausgesagt wird, gilt mit Recht, auch von der religiösen Beurteilung abgesehen, als ein besonderer Vorzug, den das Denken des israelitischen Volkes vor dem der übrigen antiken Völker voraus hat. Freilich ist auch diese Anschauung nicht zu allen Zeiten gleich bedeutsam gewesen; und sie ist mitunter auf Kosten des Glaubens an die Erwählung Israels zurückgedrängt worden. Schon in den ältesten Schriften finden wir die Überzeugung ausgesprochen, dass Israel vermöge seiner religiösen Stellung zu Gott für die übrigen Nationen von Bedeutung sein werde; so schon im Jahwisten nach den den Vätern gegebenen Weissagungen, Gen. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 28, 14. In der älteren Geschichtserzählung wird das Interesse allerdings durchweg von dem Schicksal des Volkes Israel in Anspruch genommen. Wie die alttest. Prophetie von ihren sittlichen und religiösen Grund

gedanken aus, die als solche Grenzen nationaler Art nicht unterliegen, zur bewussten Hervorhebung des Gedankens kommen musste, dass dem einen Gott alle Völker gleichmässig gegenüber stehen, ist nicht nötig hier im einzelnen zu zeigen; es ist nur wieder daran zu erinnern, dass die religiöse Beurteilung in der streng sittlichen Form, wie sie sie vertraten, einzig und allein der Grund der von ihnen ausgesprochenen Anschauung ist. An zwei Punkten aber tritt der Gedanke der Menschheit als einer Einheit besonders deutlich zu tage: einmal in der Urgeschichte, sodann in der Zukunftshoffnung. In beiden Beziehungen knüpft die prophetische Anschauung an bereits Vorhandenes an; denn die überlieferte Form der biblischen Urgeschichte berichtete von Anfang an die Abstammung von einem Menschenpaare, und die Zukunftshoffnung zeigt schon in ihren ältesten Spuren universalistische Tendenzen. Die Prophetie fasst das zweite mehr ins Auge als das erste; doch blieb natürlich die besondere Stellung Israels auch für die Endzeit etwas selbstverständliches. Das Judentum seinerseits hat sich unter dem Druck der Zeit der universalistischen Zukunftshoffnung innerlich nicht bemächtigt, und in den späteren Schriften finden wir die Anschauung vom Gericht über die Heiden und von der ganz besonderen Stellung Israels auch, ja gerade in der Endzeit, mehr ausgebildet als die entgegengesetzten Anschauungen, welche erst das Christentum, auch nur in religiösem Interesse, wirklich wieder aufgenommen und ausgestaltet hat.

Dagegen ist die Idee der einheitlichen Menschheit, wie sie sich in den Vorstellungen von dem Entstehen des Menschengeschlechts ausdrückt, gerade vom Judentum mit Bewusstsein betont und seiner Eigenart entsprechend schematisch ausgestaltet worden, weil sie in dieser Form die beste Folie für die besondere Stellung Israels darbot. Die Absichtlichkeit, mit der in der priesterlichen Quelle und in der Chronik durch die streng durchgeführten Genealogieen der Zusammenhang aller Menschen und Völker als einer Einheit betont wird, ist etwas ganz anderes als die auch bei andern Völkern gelegentlich sich findende Anschauung von der Abstammung

von einem Menschenpaar, welche nur eine mythologische Vorstellung ist.

Wiederum sind auch hier die Schranken zu beachten, in denen sich die israelitischen und jüdischen Vorstellungen in dieser Beziehung bewegen: die Menschheit ist eine Einheit nur als gewordene aus der Urzeit, und als werdende in der Endzeit, und die Sonderstellung Israels wird mit der Zeit so betont, dass die Idee der Einheit in der Gegenwart und für die Zukunft dadurch beeinträchtigt wird.

XX. Kapitel.

Der Zusammenhang der einzelnen Dinge.

1. Von der Auffassung der Menschheit als einer Einheit und der Natur als eines Ganzen wenden wir uns nunmehr zu der Auffassung des Zusammenhangs der einzelnen Dinge unter einander. Wir sahen, wie kultische und andere Bräuche unbewusst von Anschauungen Zeugnis ablegen, welche der geschichtlichen Zeit fremd geworden sind, und wie daher der Sinn der Bräuche mancherlei Modificationen und Umdeutungen erfahren hat. Hier gehen uns vor allem jene eigenartigen, uns schwer verständlichen Anschauungen an, wonach die einmal aus irgend einem Grunde zusammengehörigen Dinge stets in irgend einem Zusammenhang bleiben. Wir erinnern daran, dass von Anschauungen im eigentlichen Sinne des Worts hier nicht gesprochen werden kann; es handelt sich um unwillkürliche Associationsvorgänge, die unmittelbar die Gestaltung des Brauches im einzelnen herbeigeführt haben. Neben dem Kultus ist in noch höherem Grade Aberglaube und Zauberei das Gebiet, in welchem diese psychischen Phänomene sich unverändert durch den Lauf der Zeiten erhalten haben.

Auch hier haben wir die eigentümliche Erscheinung, dass die religiöse Entwicklung indirect auf die Umgestaltung der Anschauungen den wichtigsten Einfluss ausgeübt hat. Indem und soweit die aus jener Ideenassoccation hervorgegangenen Bräuche bekämpft oder umgedeutet werden, gleichviel in welchem Interesse, wird sie selbst überwunden und zurückgedrängt.

Freilich geschieht dies nur teilweise. Denn wenn auch die alttestamentlichen Schriften nichts davon enthalten, so ist doch, wie bekannt, gerade das spätere Judentum voll von dem sonderbarsten und wüstesten Aberglauben, welcher keinesfalls erst im Judentum selbst entstanden ist. Vielmehr ist er aus dem Nachwirken der Anschauungen und Bräuche zu erklären, welche seit uralten Zeiten im Geheimen neben den sonstigen religiösen Sitten und Riten hergingen. Die Offenbarungsreligion bekämpfte den Aberglauben und alle mit ihm zusammenhängenden Bräuche und Anschauungen, vor allem insofern sich darin unerlaubte Beziehungen zu übernatürlichen aussergöttlichen Mächten zeigten. Trotzdem aber ist anderer Aberglaube genug im Volke erhalten geblieben, der in seinen mannigfachen Formen Zeugnis ablegt von der Zähigkeit der Associationsvorgänge, die einer noch unentwickelten Stufe menschlichen Denkens characteristisch sind.

Bedeutsamer als die directe Bekämpfung ist die Umdeutung zumal auf dem Gebiet ritueller Gebräuche. Die Factoren, welche sie herbeiführen, sind teilweise dem Volk Israel eigentümlich, die Formen, in denen sie sich vollzieht, sind zumal für die jüdische Denkweise characteristisch. Neben den schon im VIII. Kapitel besprochenen allgemeinen Gesichtspunkten sind hier die aus der Religionsgeschichte stammenden besonderen Einwirkungen hervorzuheben.

Am wichtigsten ist dabei wohl die Überzeugung geworden, dass es sich auch bei den rituellen Bräuchen um absolute Gebote des einen heiligen Gottes handelt, der ebenso auch den strengsten sittlichen Gehorsam fordert, und dass dadurch die kultische Vorschrift mit einiger Absichtlichkeit unter den Gesichtspunkt des Gehorsams als einer sittlichen Leistung tritt. Auch sonst fordert man peinliche Befolgung der kultischen Sitte und sieht die Gottheit als Urheber derartiger Vorschriften an, nirgends aber tritt so deutlich wie in der Gesetzgebung Israels die Anschauung zu tage, dass der Wert der Erfüllung kultischer Gebote nur in dem damit geleisteten Gehorsam beruht. Dies ist vor allem der beherrschende Gedanke in der priesterlichen Gesetzgebung. Es hat Gott nun

einmal gefallen, die und die Zahl von Opfern zu bestimmen, diese und jene Vorschrift im einzelnen zu geben, und den und keinen andern Weg, seine Gnade sich zu erwerben, vorzuschreiben; und nur wer diesen Weg beschreitet und keinen andern, wer so und so viel darbringt, ist wohlgefällig, nicht wer mehr thun würde, noch wer weniger leisten wollte. Nach dem Sinn der einzelnen Anordnungen fragen wir vergeblich im Gesetz selbst nach; dieses gänzliche Schweigen kann nicht zufällig sein: es liegt darin begründet, dass auf jeder Zeile die Forderung nur lautet: Gehorsam! Gehorsam, nicht abgesehen vom Opfer, sondern gerade im Opfer, u. s. w. Auch im Kultus trat dem Juden die unnahbare Majestät seines nichts als absoluten Gehorsam fordernden Gottes entgegen. Vgl. Smend, 317 ff.

Wiederum ist auf den Unterschied aufmerksam zu machen zwischen der allgemeinen Autorität göttlichen Ursprungs, welche kultischen Vorschriften überhaupt eignet, und jener absichtlichen geflissentlichen Hervorhebung des einen Gesichtspunkts: Gehorsam um des Gehorsams willen.[1]) Durch die Hervorhebung dieses Ge-

[1]) Diese Unterscheidung ist für die richtige Beurteilung der Gesetzespartieen des Priestercodex von grosser Bedeutung. Sie erklärt, wie einesteils gerade im Gesetz die Spuren älterer, ja vorisraelitischer Anschauungen deutlich erkennbar sind, und doch zugleich infolge der Durchführung dieses einheitlichen Gesichtspunkts die Errungenschaften der religiösen und sittlichen Geschichte des Volkes Israels ebenfalls gerade im Gesetz überall in ihrer durchgreifenden Wirkung beobachtet werden können. Letzteres setzt eine längere Entwicklung voraus, aber ebenso das Vorhandensein eines wirklichen Bestandes, auf den die tiefere, versittlichte Auffassung angewendet werden konnte, wobei aber trotzdem beidemale die göttliche Autorität den Hintergrund bildete; denn ohne dies wäre die spätere Beurteilung unmöglich denkbar. Die jetzt herrschende Idee könnte nicht herrschend geworden sein, wenn sie nicht im allgemeinen Bewusstsein Anknüpfungspunkte gefunden hätte. Gerade Jer. 7, 22 zeigt, welche Geltung man schon damals dem überlieferten kultischen Brauch beimass. Jeremias Protest gegen diese Geltung war vergeblich; warum? Doch wohl auch mit aus dem Grunde, weil die Überzeugung bereits herrschte, dass Gott „bei der Ausführung aus Ägyptenland“ in der That „zu den Vätern auch geredet und Befehl gethan habe bezüglich Brandopfer und Schlachtopfer“. Nur ein Jeremia konnte den Versuch wagen, das zu verneinen, ohne zu fürchten, missverstanden zu werden.

sichtspunkts wird notwendig im Bewusstsein die Erinnerung an den eigentlichen Sinn der einzelnen Bräuche zurückgedrängt; und auch wenn Absicht und Form eines rituellen Brauchs dieselben bleiben, — wie z. B. in den verschiedenen Riten, welche die Herstellung einer Gemeinschaft oder Verbindung von Getrenntem bezwecken, — so wird doch nicht mehr in dem ursprünglichen Sinne und von den ursprünglichen Anschauungen aus gehandelt. Vgl. zum Ganzen Wellh., Prolegg.[3], 354 ff.

2. Weit mehr als der eben besprochene Gesichtspunkt pflegt die symbolische Bedeutung der vielen rituellen Gebräuche hervorgehoben zu werden. Aber in den meisten Fällen ohne genügenden Anhalt im Texte selbst. Die Phantasie späterer Zeiten hat mit besonderer Vorliebe in den Kultus allerhand fremdartige Gedanken hineingeheimnisst, bei näherer Betrachtung stellt sich die Sache wesentlich anders. Vor allem ist das Wort symbolisch der Missdeutung fähig, wenn es, wie oft geschieht, zu wirklich, zu Realität, in Gegensatz gestellt wird. Dadurch, dass die Stiftshütte, inmitten des weiteren und engeren Lagerkreises stehend und selbst vom Vorhof bis zum Allerheiligsten planvoll sich aufbauend, die Wohnung Gottes inmitten seines Volkes darstellt, wird nicht etwa abbildlich das dargestellt, was in Wirklichkeit nicht vorhanden ist, sondern ganz deutlich und klar ist es die Anschauung des Gesetzes, dass Gott wirklich inmitten des Volkes wohnt. Auch darüber herrscht kein Zweifel, dass die Riten und Vorschriften, die Gott gegeben hat, wenn sie sorgfältig erfüllt werden, das, was sie in Aussicht stellen, wirklich, nicht bildlich leisten, dass die Besprengung mit Blut wirklich dem Menschen Deckung schafft, d. h. die Sündenvergebung bewirkt, dass die Salbung mit Öl wirklich heiligt, d. h. zum unantastbaren Eigentum Gottes macht und damit die engste Beziehung zwischen Gott und dem gesalbten Dinge, der gesalbten Person herstellt u. s. w. Zu der Anschauung, dass alle diese Riten nur σκιά oder σκιὰ τῶν μελλόντων seien, hat sich die alttestamentliche Erkenntnis nicht erhoben. Wo vom Standpunkt prophetischer Auffassung aus eine weitergehende Einsicht kritisch sich geltend macht, muss notwendig Ablehnung (des Opferkultus z. B.) im ganzen

erfolgen; vgl. Jes. 1, 11; Jer. 7, 20 ff.; Ps. 40, 7; 50, 8 ff.; 51, 18 f.; cf. I Sam. 15, 22; Hos. 6, 6; Prov. 21, 3 etc.

Natürlich gibt es innerhalb der priesterlichen wie der sonstigen Gesetzgebung „symbolische" Riten und Bräuche: z. B. kann man die t^{e}nupha, das Schwingen oder Weben, als einen symbolischen Act der Darbringung bezeichnen. Während die Gabe sonst durch Verbrennen in der Flamme des Altars oder sonstwie Gott wirklich zugeeignet wird, wird hier nur der Gestus des Darbringens gegen den Altar hin gemacht, die Gabe aber dann zurückgenommen. Oder wenn am Versöhnungstage zwei Böcke dargestellt werden, von denen der eine, in die Wüste geschickt, die Sünde des Volkes hinausnimmt, der andere, geschlachtet und dargebracht, durch sein Blut dem Volk Deckung schafft, so kann man sagen, was der zweite wirklich bewerkstellige, stelle der erste symbolisch dar; ebenso verhält es sich bei der Reinigung Aussätziger, wenn der eine der beiden Vögel fliegen gelassen wird; — allein auch hier darf man Symbol und Realität keineswegs in Gegensatz zu einander bringen. Es ist eines so nötig wie das andere, und nur durch beides zusammen geschieht wirklich, was geschehen soll. Die Sühnung wäre nicht nur unvollständig, sondern überhaupt nicht vorhanden, wenn nicht beides geschähe. In anderer Weise kann als symbolisch die Sitte bezeichnet werden, dem hebräischen Sklaven, der im 7. Jahre nicht frei werden, sondern Sklave bleiben will, an der Thür mit einem Pfriemen das Ohr zu durchbohren, Ex. 21, 6, ursprünglich wohl um ihn dadurch als einen für immer an das Haus Gefesselten zu kennzeichnen, oder die Sitte, einen Kauf oder Lösung eines Grundstücks durch Übergabe eines Schuhes fest zu machen, Ruth 4, 7, vgl. dazu P. Sartori, Der Schuh im Volksglauben, in Z. V. f. V., 1894, IV, S. 179. Mit dem Schuh ging das damit betretene Land an den neuen Besitzer über oder verzichtete der alte, resp. der nächst berechtigte Besitzer auf sein Eigentum.

Aber solche Volkssitten haben mit den im Gesetz auftretenden rituellen Bestimmungen, die durchaus reflectiert und beabsichtigt sind, nichts näheres zu thun. Diese bilden ein

zusammengehöriges System: wie immer der ursprüngliche Sinn eines Ritus, wie z. B. der Handauflegung auch gewesen sein mag, und wie mannigfaltige Deutungen ein solcher Ritus zulassen mag, im vorliegenden Ganzen ist er nur ein Stück der gesamten Opferhandlung, ebenso nötig wie die übrigen zu dem Effect, der erreicht werden soll, ebensowenig wie sie im Sinne der priesterlichen Gesetzgebung einer näheren Erklärung oder Deutung bedürftig. Diese negative Seite ist interessanter und characteristischer, als die mannigfachen Versuche bildlicher und anderer Deutungen. Das Interesse der hebräischen Religion geht (hierin echt semitisch) stets auf das Reale und Wirkliche, nicht auf Geheimniskrämerei und Symbolhascherei. Die einzelnen Riten in verzwickter künstelnder Weise auszudeuten und in jeder Bewegung des Priesters ein Abbild irgend welches himmlischen oder irdischen Vorgangs zu finden, wie es z. B. für die vedischen Inder characteristisch ist, liegt dem A. Test. durchaus fern. Dazu ist der semitische Geist zu nüchtern, und der der alttest. Religion unleugbar innewohnende Zug zur Wahrhaftigkeit zu stark. Wenn sich später, z. B. im sogen. Brief des Aristeas, 144 ff. 150 ff., derartige Ausdeutungen finden, so gehören sie einer Zeit der geistigen Degeneration an, oder sind entscheidend von andersartigen Einflüssen bestimmt.

3. Wenn also auch die symbolische Erklärung der einzelnen Riten im gewöhnlichen Sinne des Worts abzulehnen ist, so ist natürlich damit nichts über die Auffassung des einheitlichen Grundgedankens gesagt, welcher das ganze System beherrscht, und dessen Darstellung alle die einzelnen Vorschriften bezwecken. Denn dass ein solcher einheitlicher Grundgedanke das ganze System beherrscht, liegt auf der Hand; und gerade die Einheitlichkeit ist es, welche die ursprüngliche Bedeutung der verschiedenen Riten zurücktreten lässt. Dieser einheitliche Grundgedanke ist religiöser Art. Israel soll ein heiliges Volk sein —, wie dies in allen einzelnen Bestimmungen durchgeführt wird, ist nicht nötig, hier nochmals näher darzulegen. Im Opferkultus ist für die Fortbildung der Anschauungen insonderheit bedeutsam, dass alles

unter den Gesichtspunkt der Gabe gestellt wird. Die bei den heidnischen Semiten sich findende, oben bereits besprochene Idee der durch gemeinsamen Genuss derselben Speise hergestellten Gemeinschaft tritt in dem jetzt vorliegenden Gesetze ganz zurück. Sie ist wohl noch erkennbar, aber gerade im Gesetz wenig verwertet. Und nicht bloss im Gesetz, auch in allen sonstigen Erwähnungen von dargebrachten Opfern ist die Idee der dargebrachten Gabe die beherrschende. Damit verschwinden von selbst die primitiven Anschauungen über die Art der hergestellten Gemeinschaft, von welchen im VIII. Kapitel die Rede war.

Natürlich haben dazu auch andere psychologische Momente beigetragen, ebenso wie auch auf anderen Gebieten als denen des Opfers die ursprünglichen Associationen zurückgedrängt werden; am wichtigsten aber für die Beurteilung des Ritus sind die beiden bisher behandelten Gesichtspunkte, einmal die Betonung des Gehorsams als solchen und sodann die Durchführung einer einheitlichen Idee in allem Einzelnen. Beide sind unmittelbar aus der höheren Auffassung des Verhältnisses zwischen Gottheit und Menschheit, resp. Volksgemeinde, hervorgegangen. Beim Opfer kommt als specielles Moment hinzu, dass die Idee der Gabe der Vorstellung vom Wesen Gottes als des von der Welt Geschiedenen mehr conform ist, als die übrigens auch sehr wohl entwicklungsfähige Idee von der im Opfer sich vollziehenden Herstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch.

Als andere Beispiele von Umdeutungen der ursprünglich aus einfacher Ideenassociation entstandenen Bräuche sind zu nennen: die oben schon erwähnte Deutung des Ritus bei der Bundesschliessung, Gen. 15, 10 ff.; Jer. 34, 18 ff.; die zerteilten Stücke haben in geschichtlicher Zeit wohl sicher dazu gedient, das Geschick zu veranschaulichen, das dem widerfahren solle, der den Bund brechen würde.

4. Ferner ist an die verschiedenen Modificationen zu erinnern, welche die Bedeutung der Salbung mit Öl im Lauf der Zeit erfahren hat. Zwei Linien sind, so scheint es, hier auseinander zu halten. Die eine geht von der Darbringung

des Öls als einer Opfergabe aus; von ihr haben wir im A. Test. bekanntlich nur sehr geringe Spuren: Gen. 28, 18; 35, 14; Mi. 6, 7, und vgl. dazu Riehm, Handw.Buch², Artikel „Salbsteine", S. 1347 f.; Nowack, Hebräische Archäologie, Bd. II, S. 124, etc.

Öl erscheint sonst nicht als selbständige Opfergabe, sondern nur als Zuthat zu anderem Opfer, Lev. 2, 1 f. 14 ff.; 14, 10 ff., sowie als hl. Gabe oder Abgabe, Num. 18, 12; Deut. 12, 17; 18, 4 etc. Weit häufiger und bedeutsamer ist die Salbung als Ritus der Weihung, welche, wie oben bemerkt, nicht bloss allgemein die geweihte Person oder Sache Gotte zueignet, dazu wäre keine Salbung nötig, sondern vermittelst der Verteilung der hl. Substanz eine Verbindung zwischen der Gottheit und dem Geweihten herstellt. Auch hier sind die Riten des Gesetzes diejenigen, aus welchen sich die ursprünglichste Bedeutung am klarsten erkennen lässt.

Dass auch diese Art der Weihung ursprünglich Opfercharacter hat, ist hier nicht weiter auszuführen. Die Salbung versetzt zunächst in einen Zustand der Heiligkeit, vermöge dessen dem Gesalbten Unantastbarkeit eignet. Dieser Gesichtspunkt ist auch weiterhin durchweg beibehalten und gilt von Personen wie von Dingen in gleicher Weise. Insofern aber, wie wir sahen, auch Zustände stofflich gefasst werden, erscheint die Salbung auch als Mitteilung einer göttlichen Kraftsubstanz. Zu dieser Auffassung trug notwendig auch die Form der Handhabung bei, wenn an Stelle des Bestreichens, wie es z. B. beim Initiationsritus und der Reinigung Aussätziger stattfindet, das Übergiessen allein tritt, wie dies bei der Königssalbung, I Sam. 10, 1; II Rg. 9, 3. 6, ausdrücklich bezeugt und an den übrigen Stellen ebenfalls vorauszusetzen ist. Die Salbung des Hauptes ist selbstverständlich überall der wichtigste Teil der Ceremonie, vgl. auch Ex. 29, 7; Lev. 8, 12; vgl. 21, 10. 12; Ps. 133, 2, — Ausnahme vielleich Lev. 14, 18. 29. Die Idee der göttlichen Kraftmitteilung tritt allmählich mehr und mehr in den Vordergrund und drängt die ursprünglichen Vorstellungen von der Art und Weise, wie durch die Salbung eine Gemeinschaft zwischen den beiden

gesalbten Dingen oder Personen hergestellt wird, gänzlich zurück. Sie entspricht der geläuterten Auffassung des Verhältnisses zwischen Gottheit und Menschheit. Inwiefern sie selbst wiederum je nach der Auffassung der Kraftmitteilung der Läuterung und Vergeistigung fähig und bedürftig ist, ergibt sich aus dem in Kap. 13 und 15 behandelten Gegenständen.

Wie zähe aber einzelne, einmal vorhandene Anschauungen, die eine wirkliche Zusammengehörigkeit des als zusammengehörig Aufgefassten statuieren, im allgemeinen Bewusstsein festgehalten werden, zeigt sich auch innerhalb der alttestamentlichen Litteratur an mehreren Erscheinungen. Z. B. blieb die enge Verbindung von Bild und abgebildetem Gegenstand durchgängig bestehen: die ganze Polemik gegen die Darstellung Gottes und der Spott über die heidnischen Götzenbilder ist nur verständlich, wenn man im Auge behält, wie enge Bild und Abgebildetes, Symbol der Gottheit und die Gottheit selbst für die kultische Praxis und damit auch für die Anschauung zusammenfielen. Das Symbol der Gottheit, welcher Art es auch sein möge, ist durchweg Träger der göttlichen Gegenwart, auch hier Vehikel der Realität, nicht Gegensatz zur Wirklichkeit. Eine wirklich geistige Auffassung Gottes muss diesen Anschauungen gegenüber jegliche Art von Bild oder Symbol bekämpfen; ohne diesen Durchgangspunkt ist es unmöglich, dass sie sich durchsetzt, und jene Anschauungen durch geistigere verdrängt werden, von welchen aus wiederum eine bildliche Darstellung Gottes in bestimmten Grenzen möglich ist, ohne der Geistigkeit seines Wesens störend entgegenzutreten.

Die enge Verbindung von Name und Genanntem blieb, wie es scheint, in gewissen Beziehungen wenigstens, ebenfalls uneingeschränkt bestehen. Die Scheu des späteren Judentums, den Namen Gottes überhaupt in den Mund zu nehmen, ist nicht bloss aus der Furcht vor Übertretung des Gebotes Ex. 20, 7; Deut. 5, 11 zu erklären, wenn gleich dies der Hauptgrund der eigentümlichen Ersetzungen zur Vermeidung des wirklichen Gottesnamens gewesen sein mag. Aber in gewissen

Formen und unter bestimmten Verhältnissen war die Scheu, den Namen Gottes überhaupt zu nennen, offenbar seit uralten Zeiten vorhanden. Denn aus Amos 6, 10 ergibt sich, dass es als gefährlich galt, zu Zeiten, wenn der Zorn Jahwes auf dem Lande lastete, Seinen Namen in den Mund zu nehmen. Das Nennen des Namens bewirkt stets irgendwie die Gegenwart des Genannten, vgl. Spencer, Sociologie, I, S. 297, und das Gebot Ex. 23, 13. Wenn diese Anschauung auch nur undeutlich und schwach nachwirkte, so dient sie doch mit dazu zu erklären, warum man gerade den eigentlichen Namen mied, Ersetzungen desselben aber nicht scheute, und andererseits auch, warum das einfache „der Name" nicht bloss bei den Juden mit ihrer geistigen Gottesauffassung, sondern auch schon bei den Babyloniern in uralten Zeiten ohne weiteres gleich „Gott" gesetzt werden konnte. Beispiele dafür siehe bei Hommel, Die altisraelitische Überlieferung u. s. w., S. 87. 98 ff.

5. Erst spät und eigentlich nur in apologetischer Tendenz hat das Judentum begonnen, alle einzelnen Bräuche, zumal die im Gesetz vorgeschriebenen, zu deuten, dabei aber sich von der ursprünglichen und der wirklich vorliegenden Idee oft unendlich weit abführen lassen. Von entscheidender Bedeutung dabei ist der Hellenismus gewesen. Für die geistige Geschichte der älteren vorhellenistischen Zeit, mit welcher wir es hier allein zu thun haben, ist nur ein Moment hier noch anhangsweise zu erwähnen: nämlich die allmählich sich steigernde Neigung, die einzelnen Bestimmungen und Bräuche des Gesetzes historisch zu fixieren. Innerhalb des Gesetzes selbst sind zwar nur zwei Feste, Passah und Laubhüttenfest, mit historischen Ereignissen der Vergangenheit in Zusammenhang gebracht; beiden eignet daneben auch der Character von Naturfesten. In der späteren Zeit aber wird z. B. auch dem Pfingstfeste die Beziehung auf die Gesetzgebung gegeben, das Purimfest bekommt seine ausführliche Geschichte, es bürgern sich seit der Zeit der Makkabäer Feste ein, die von Haus aus rein historischen Character tragen, wie Tempelweihe, Nikanortag u. s. w. Die Neigung, den einzelnen Gesetzen Beziehungen

auf bestimmte historische Thatsachen zu geben, geht aber, wie das Buch der Jubiläen zeigt, allmählich noch viel weiter, und erstreckt sich in sonderbaren Deutungen und abstrusen Einfällen auf alle möglichen Dinge. Sehen wir von diesen Entartungen und den dadurch entstandenen Sagen, welche das Bestehende als möglichst alt hinstellen wollen, ab, so zeigt die angedeutete Tendenz zu historischen Deutungen in bemerkenswerter Weise eine Art von Vergeistigung nicht bloss der Religion, sondern der gesamten Denkweise, beides aber wie gewöhnlich in engster Verbindung miteinander stehend. Das religiöse Interesse an der überlieferten heiligen Geschichte ist das einzige historische Interesse, das sich überhaupt findet: sein Ursprung und seine Bedeutung sind damit ebenso bezeichnet wie seine Grenzen und Beschränkungen; es ergab sich von selbst, dass mit der Entartung und Verzerrung, die die Religion im officiellen Judentum allmählich erfuhr, auch dieses Interesse ausarten musste.[1])

XXI. Kapitel.

Die Auffassung des Geschehens.

1. Auch für die Auffassung und Beurteilung des Naturgeschehens ist die Eigenart der Religion des Volkes Israel von grosser Bedeutung gewesen. Das natürliche Geschehen überhaupt unter religiösem Gesichtspunkt aufzufassen, war, wie bekannt, dem Denken aller antiken Völker etwas Selbstverständliches: es erforderte weder weitere Anstrengung noch ist es als besonderer Vorzug anzurechnen, vielmehr erschien diese Betrachtungsweise als die nächstliegende. Wieweit dasselbe auch für das Volk Israel und das Judentum gilt, ist in der biblischen Theologie näher zu erörtern. Ebenda

[1]) Vgl. Rönsch, Das Buch der Jubiläen, Leipz. 1874, S. 490 ff.; 521; Bohn, Die Bedeutung des Buches der Jubiläen, Thl. St. u. Krit. 1900, S. 181; Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen I, S. XVIII f. Innerhalb des Buches sind besonders bezeichnend die Stellen 6, 11. 17. 28; 13, 25; 16, 29; 32, 10. 27; 34, 18; daneben vgl. auch 3, 7. 10. 13; 4, 5; c. 21; 33, 10 etc.; (nach der Verseinteilung in Littmanns Übersetzung bei Kautzsch, a. a. O., II, S. 39 ff.).

wird auch der biblische Begriff des Wunders eingehend behandelt, daher ist es nicht nötig, hier mehr, als was unumgänglich nötig ist, beizuziehen. Dass auch dem Bewusstsein des Volkes Israel die Realität göttlichen Wirkens vor allem in auffallenden Dingen und ungewöhnlichen Geschehnissen sich aufdrängte, ist oben schon gelegentlich erwähnt worden; hier ist zur Ergänzung nur darauf hinzuweisen, wie sehr bei den erzählten wunderbaren Ereignissen der religiös-sittliche Zweck überall im Vordergrunde steht; absurde Wunder und leere Schaustücke fehlen gänzlich, wiewohl es natürlich keine Grenze für die Möglichkeit irgend welchen Wunders gibt; vgl. Jes. 7, 11; Jer. 32, 17. 27; Ps. 115, 3; 135, 6 etc. Nicht zufällig ist auch, dass in so vielen Fällen das Wunder ohne jegliche Art von zauberhafter Manipulation geschieht, durch das blosse Wort, ein Vorzug, von dem auch ein Bewusstsein vorhanden gewesen zu sein scheint, vgl. Elisa und Naemann, II Kg. 5, 11. Es wäre nicht schwierig zu zeigen, wie die sittliche Höhe und geistige Superiorität der alttest. Religion an wenigen Punkten so klar und deutlich zu tage tritt, wie gerade an dieser viel angefochtenen Stelle.

Aber nicht darum ist es uns jetzt zu thun, sondern um den Einfluss, welchen die Höhe und sittliche Kraft der Religion auf die Naturanschauung ausübte. Hiefür ist weit wichtiger die Thatsache, dass nicht bloss im eigentlichen wunderbaren Geschehen oder in den ausserordentlichen besonders auffallenden Dingen[1]) das unmittelbare Wirken der göttlichen Causalität erkannt wurde, sondern dass auch das gewöhnliche alltägliche Geschehen mit grosser Energie in dieselbe religiöse Beleuchtung gerückt wird. Zwar ist Israel zu allen Zeiten ein Geschlecht gewesen, das Zeichen und Wunder sehen wollte, aber da, wo sich die erreichte Höhe alttestamentlicher Gotteserkenntnis und Weltanschauung ausspricht, finden wir auch die Überzeugung, dass Gottes thatsächliches

[1]) Zu diesen gehört z. B. auch das unerklärlich Geheimnisvolle, wie z. B. die Bildung des Menschen im Mutterleibe, vgl. Ps. 139, 13 ff.; Hi. 10, 8 ff.; Koh. 11, 5 etc.

Wirken auch in dem ganz natürlich sich vollziehenden Geschehen vorhanden ist. Die Formen, in denen diese Überzeugung auftritt, sind verschieden: es ist der Glaube an Gottes Vorsehung, vgl. Gen. 50, 20; das Gefühl, auch in den geringfügigsten Dingen von ihm abhängig zu sein, Ps. 127, 1. 2; die Überzeugung, dass jedes Widerfahrnis von Gott verordnet ist, vgl. II Sam. 10, 12; 15, 26; 16, 10 u. s. w., vgl. unten; alles dies gehört wesentlich zur religiösen Seite der Sache; wenn aber in dieser Weise alles Geschehen religiös beurteilt wird, wenn überhaupt gar nichts geschieht ohne Jahwe, vgl. Am. 3, 6; Jes. 45, 6 ff.; Thr. 3, 37 f. etc., und zugleich doch der Unterschied zwischen dem alltäglichen und dem ausserordentlichen Geschehen selbstverständlich überall vorausgesetzt wird, vgl. nur Num. 16, 29. 30, so konnte die Auffassung des Geschehens überhaupt davon nicht unbeeinflusst bleiben.

Ziehen wir weiter in betracht, dass die Jahwereligion von Anfang an der Neigung entgegentrat, die einzelnen Vorgänge innerhalb der Natur auf verschiedene einzelne übernatürliche Wesen zurückzuführen, und immer wieder einschärfte, dass ausser Jahwe in der Natur nichts Göttliches wirksam sei, und nehmen wir dazu, wie lebendig dem Volke von den Propheten vorgehalten wurde, dass Jahwe innerhalb und ausserhalb seines Volkes nach beständigen Gesetzen regiere, so haben wir die wesentlichen Momente beisammen, aus denen die Ahnung gesetzmässigen Geschehens auch in der Natur in Israel sich entwickelt hat; zugleich sind aber damit auch die Grenzen gegeben, in welchen sie sich bewegt, und die Form angedeutet, welche sie überall annimmt. Dass in der Natur nur ein Wille, der Wille Jahwes, herrscht, hindert die Annahme einer blinden Willkür des Zufalls oder des Schicksals; da sein Wille ein gleichbleibender ist und, wie wir sahen, die Kreatur überhaupt Jahwe gegenüber als beseelt und fähig, seinen Willen zu vernehmen, gedacht wird, so erscheint regelmässiges Geschehen auch als gesetzmässiges Verhalten.

2. Dass die hebräische Sprache kein anderes Wort besitzt, um Gesetzmässigkeit in der Natur auszudrücken, als das, welches auch für menschliche Verhältnisse diesen Begriff be-

zeichnet, ist an sich nicht auffallend; es ist überall die Idee des Gesetzes erst von der menschlichen Gesellschaft aus in das Gebiet der Natur übertragen worden, vgl. Wundt, Ethik², S. 243. Aber es ist zu bemerken, dass es bei einer blossen Übertragung geblieben ist, — von einer Erkenntnis selbständiger Naturgesetze in unserem Sinne ist natürlich keine Rede; bezeichnend ist vor allem die religiöse Form, in welcher allein derartige Ahnungen auftauchen. Sehen wir von den Stellen ab, in welchen nur von den Schranken die Rede ist, die den Dingen unter einander schöpfungsmässig gesetzt sind, vgl. darüber oben Kap. X, so finden wir des öfteren, dass die regelmässige Folge im Naturgeschehen aut Gottes bestimmte Anordnung zurückgeführt wird, Gen. 8, 22; Sonne, Mond und Sterne sind von vornherein dazu geschaffen und von Gott dazu bestimmt, die Festzeiten, Tage und Jahre zu regeln, Gen. 1, 14; dass die Welt seit der Sintflut ungeändert weiter besteht, ist Folge einer Verpflichtung, die Gott freiwillig zum Heil der Erde und ihrer Geschöpfe sich auferlegt hat und fortan innehält, Gen. 9, 9 ff., vgl. zu der Umschreibung des Begriffes Bund Valeton jr., Z. A. W. XII, 1892, 1 ff. Für gewöhnlich hält er die Ordnungen der Erntezeit zum Besten der Menschen ein, nur die Sünde des Volkes bringt sie in Verwirrung, Jer. 5, 24 f.; die Gesetzmässigkeit liegt nicht in den Dingen, sondern in Gott, und ist unter besonderen Umständen Ausnahmen unterworfen. Deutlicher wird die Unabänderlichkeit der Gesetze, die den Himmelskörpern gegeben sind, an den bekannten Stellen Jer. 31, 35 f.; 33, 20. 25 hervorgehoben; der „Bund" Jahwes mit Tag und Nacht, mit Sonne und Mond ist unabhängig vom Verhalten des Volks (33, 20) und von ewiger Dauer. Anderwärts werden auch Gesetze erwähnt, welche Gott den Schöpfungswerken gegeben hat, die von diesen sorgfältig innegehalten werden, so z. B. Ps. 148, 6; dem Gedanken nach verwandt sind alle die Stellen, wo regelmässige Wiederkehr derselben Erscheinungen als eine Befolgung göttlicher Gebote beurteilt wird; vgl. Jer. 8, 7 und die übrigen oben besprochenen Stellen.

Man sieht aus alledem, wie die Beobachtung der Regel-

mässigkeit innerhalb des natürlichen Geschehens aufs engste mit dem allgemeinen religiösen Denken in Verbindung steht; es ist nur das religiöse, resp. religiös-sittliche Interesse, welches überhaupt zur Erwähnung derartiger Ideen führt, und durchweg herrscht, auch was die Form anlangt, das religiöse Element. Bemerkenswert ist dabei, dass, im A. Test. wenigstens, die kultische Bedeutung des regelmässigen Gestirnlaufs so sehr wenig hervortritt. Eigentlich enthält nur Gen. 1, 14 einen Hinweis darauf, wiewohl natürlich die von Babylonien stammende Einteilung der Zeit nach dem Gang der Gestirne mit den übrigen Elementen babylonischer Kultur auch von den Hebräern recipiert worden ist. Von einer absichtlichen astronomischen Beobachtung des Himmels finden wir keine Spur, aus dem Sonnenzeiger des Ahas in Jerusalem, einer ohne Zweifel von Babylonien herübergenommenen modernen Einrichtung, ist hiefür nichts zu folgern. Teilweise mag dies mit dem Character des Landes Kanaan zusammenhängen, welches durch seinen gebirgigen Character die Beobachtung der Gestirne (namentlich ihrer Aufgänge) für damalige Verhältnisse erschwerte, — anders in dem flachen Babylonien oder Unterägypten; — teilweise erklärt es sich aus der allgemeinen Lage der geistigen Kultur des Volkes, am bedeutsamsten dürfte der Kampf gegen den Gestirndienst gewesen sein, welcher unter den damaligen Umständen mit der Beobachtung des Gestirnlaufs unzertrennlich verbunden war. Mit dem einen wurde das andere zugleich ausgeschlossen.

3. Wie der Welt der Erscheinungen, so ist der Welt der Geschehnisse gegenüber jegliches Erklärungs- und Einheitsbedürfnis, das wir überhaupt im A. Test. finden, durchaus religiös-sittlich bestimmt. Nur Gott ist es, der alles zusammenhält, nur seine Ordnung ist die Ordnung, die überhaupt existiert. Und zwar will der Hebräer sittliche Ordnung finden, jegliche Störung derselben fällt, so natürlich sie sein mag, dem geläuterten Verständnis unter den Begriff der Sünde, der Depravation. So finden wir zwar keine ästhetische Stimmung gegenüber der Natur, kein Bedürfnis einer logischen Durchdringung oder Beherrschung ihrer Mannigfaltigkeit, wohl aber

ein feines sittliches Tactgefühl für das schöpfungsmässig Geordnete, ein Gefühl, welches von selbst in das Gebiet des Ästhetischen hinübergreift. Wie auch die religiöse Beurteilung nach dieser Seite hin von Wichtigkeit ist, zeigt der Abscheu vor den „Schandbildern", „Greuelbildern" und der ganzen rohen Art vorderasiatischer religiöser Kunst, die Scheu vor widerlicher Verzerrung des natürlich Gewordenen, die Wandlungen des Begriffes unrein, ja schon überhaupt die Anwendung gerade dieses Ausdrucks in der Mannigfaltigkeit, wie sie gerade im A. Test. zu finden ist. Alles dies geht von sittlichen und religiösen Motiven aus; — am bedeutsamsten aber weitaus ist die Art, wie im A. Test., soweit sich überhaupt Nachdenken in dieser Richtung beobachten lässt, die Sünde als Ursache jeglicher Depravation und Störung der natürlichen Ordnung in der Schöpfung angesehen wird. Das Bild der Natur und alles Geschehens in ihr gewinnt dadurch eine eigentümliche Färbung, welche von dem Ernste und der Wahrhaftigkeit des Geistes Zeugnis ablegt, der die ganze Weltanschauung beherrscht. Wir wissen freilich nicht, wie weit diese Art, die Welt zu betrachten, wirklich im Volk heimisch war, und müssen uns eben mit dem begnügen, was die Litteratur davon bezeugt. Die allgemeine Idee, dass die Menschheit infolge ihrer Schlechtigkeit von einem früheren goldenen Zeitalter allmählich herabgesunken sei, finden wir natürlich überall, nirgends aber diese Klarheit, diesen Ernst der Gesamtstimmung und diese Tiefe, mit welcher nach der Anschauung des A. Test. auch in der Gegenwart alles Übel, alles Störende und Ungehörige innerhalb der Natur unmittelbar mit der Sünde in ursächlichen Zusammenhang gebracht wird. Wer eines natürlichen Todes stirbt, nicht etwa in offener Empörung gegen Gott, wie Korach, stirbt „um seiner Sünde willen", Num. 27, 3 (P); die Hinfälligkeit menschlichen Daseins kommt davon, dass Gott die Sünde sich vor Augen stellt, Ps. 90, 7. 8; die Mühe der Arbeit, die Schmerzen der Geburt sind ebenso wie Krankheit und Tod die Folgen des Fluches, den das Menschengeschlecht durch seine Übertretung sich aufgeladen hat, Gen. 3, 16 ff. u. s. w.; es ist nicht nötig, noch im einzelnen

Beispiele zu häufen, in denen allen sich dieselbe Beurteilung zeigt, sei es nun im Anschluss an Gen. 3 oder ohne bestimmtere Beziehung auf gerade dieses Kapitel.

4. Werfen wir hier noch einen kurzen Blick auf die Beurteilung des geschichtlichen Geschehens im engeren Sinn, so finden wir die ganz analoge Erscheinung, dass auch hier kein anderes als das sittliche und zwar in religiös-sittlicher Form auftretende Einheitsbedürfnis vorhanden ist, dieses aber alles beherrscht und durchdringt. Wie bei dem Naturgeschehen tritt an Stelle von natürlichen Mittelursachen die übernatürliche Causalität sehr stark hervor, wiewohl im einzelnen auch in dieser Beziehung nicht unerhebliche Unterschiede deutlich erkennbar sind.

Die späteste Darstellung der Geschichte Israels stellt das Wirken Gottes am unmittelbarsten dar. Der Chronist berücksichtigt die Mittelursachen so gut wie gar nicht und hebt einseitig die göttliche Causalität und ihre directe Einwirkung hervor. Man darf diesen Zug mit bestimmten Einschränkungen zur Schilderung der Anschauungen verwerten, welche zur Zeit des Chronisten herrschend waren. Ohne Zweifel hatte diese Zeit das unbegrenzte, völligste Vertrauen, dass Gott in einer so unmittelbaren Weise auf den Lauf der Dinge einwirken könne und in der Vergangenheit eingewirkt habe. Dass im zweiten Teile des chronistischen Werkes, ja schon gegen Ende der judäischen Königszeit, die Hervorhebung des unmittelbaren Eingreifens Gottes mehr und mehr abnimmt, erklärt sich teils aus der Eigenart der für Esras und Nehemias Zeit zu gebote stehenden Quellen, teils aus dem verschiedenen zeitlichen Abstand von den geschilderten Ereignissen. In der Gegenwart merkte das Judentum zwar sehr wohl, dass das göttliche Wirken in der Regel an natürliche Mittel und Ursachen sich binde, immerhin zeigt z. B. das Verhalten Esras gegenüber dem Anerbieten einer kgl. Eskorte für seinen Zug nach Jerusalem, Esr. 8, 22, wie gewiss bei alledem das Vertrauen auf Gottes unmittelbares Wirken war; die Energie Nehemias ist ein Beispiel, wie gerade dieses Vertrauen zur Benützung aller dem Menschen zu gebote stehenden Mittel anspornen konnte. Wie sehr man aber in dem gegenwärtigen

Lauf der Dinge Gottes Eingreifen, von dem die Vergangenheit so viele Beispiele erzählte, vermisste, zeigen die verzweiflungsvollen Bitten mancher Psalmen, vgl. Ps. 10; 13; 17; 22; 35; 44; 59; 60; 69—71; 74; 77; 79; 83; 86 (vgl. v. 17); 88; 89; 94; 102; 109; 123; 130; 140—143, und die Skepsis des Buches Koheleth deutlich genug.

Gehen wir weiter rückwärts zu den Schriften, welche, den geschilderten Ereignissen näher stehend, die natürlichen Mittelursachen, namentlich die Bedeutung menschlichen Wollens, darin deutlich hervortreten lassen, so ist doch auch hier überall ein Doppeltes offenbar: nicht nur dass in bestimmten Fällen Gottes Wirken ebenso unmittelbar eingreift, sondern auch dass gewöhnliches, natürlich bedingtes Geschehen und göttliche Causalität nicht im Gegensatz zu einander stehen. Dies beides schliesst sich gegenseitig nicht aus, sondern eines wird ohne nähere Reflexion im anderen gefunden. Von der Ausführung aus Ägypten, die zu allen Zeiten als eine göttliche Heilsthat ganz besonderer wunderbarer Art gegolten hat, über die Wunder des Wüstenzugs, der Eroberung des hl. Landes bis hin zu der Vernichtung Sanheribs vor den Thoren Jerusalems finden wir Berichte von Ereignissen, welche direct auf Gottes unmittelbares Eingreifen zurückgeführt werden; dabei zeigen aber die Darstellungen im einzelnen überall, dass mit der Zeit die göttliche Causalität immer mehr geflissentlich hervorgehoben wurde, und dass diese Hervorhebung das andere zurückdrängte. Es lässt sich daher nicht umgehen, Geschichten wie z. B. die Num. 31 berichtete Besiegung der Midianiter als Berichte sehr späten Ursprungs anzusehen. Aber es ist auch in betracht zu ziehen, dass überall, wo mit der Absicht, religiös zu erbauen oder zu belehren geschrieben wird, oder im Rahmen religiöser Poesie Gottes Thaten gepriesen werden sollen, notwendig die göttliche Ursache mehr hervorgehoben werden muss, weswegen sich der Unterschied der Auffassung vielfach auf den der litterarischen Absicht reduciert. Für die unmittelbare Beobachtung der älteren wie der späteren Zeit ist das Ineinander des Göttlichen und Menschlichen in den erzählten Thatsachen characteristisch. Deboras und Baraks

Sieg ist zugleich ein Sieg Jahwes, vgl. Ri. 5, 4. 31; 4, 15;[1]) wie für die prophetische Geschichtsbetrachtung alle Welterereignisse, auch die Eroberungszüge heidnischer Grossmächte, Thaten Jahwes sind, ist bekannt. Aber auch in den ganz und gar im Rahmen natürlichen Geschehens verlaufenden Geschichten Sauls und Davids blickt die herrschende religiöse Betrachtungsweise gelegentlich deutlich hindurch: Jahwe gibt David und Saul und Jonathan die Philister, und ihre sonstigen Feinde, in ihre Hand, vgl. I Sam. 14, 6. 10. 12; 17, 46; 19, 5; 23, 7. 14; 24, 5. 11. 19; 26, 8. 23; II Sam. 5, 19. 24; ein gemeinsames Handeln des Volkes erklärt sich nur aus dem Schrecken Jahwes, der über alle gefallen ist, I Sam. 11, 7 b; dass David Sauls Spiess und Wasserbecher unbemerkt davontragen kann, kommt daher, dass Jahwe einen tiefen Schlaf auf das ganze Lager Sauls gelegt hatte, I Sam. 26, 12; die Panik im Lager der Philister infolge des Erdbebens ist ein „Schrecken Gottes", I Sam. 14, 15; Sauls Trübsinn ein böser Geist Jahwes, I Sam. 16, 14 etc.; Nabals Tod ein Schlagen Jahwes, I Sam. 25, 38; dass Absalom dem Rate Husais zufällt zu seinem eigenen Verderben, ist Jahwes Fügung, II Sam. 17, 14, ebenso das Verhalten Rehabeams, I Kg. 12, 15. 24 u. s. w., überall gewahren wir das nämliche rasche Zurückgehen auf die göttliche Causalität, der gegenüber die natürlichen Mittelursachen wenig — freilich in verschiedenem Masse — betont werden. Als characteristisches Beispiel mag noch Jer. 36, 26 erwähnt werden.

5. Die Eigenart der Religion Israels brachte es mit sich, dass an Stelle der Furcht vor vielen unbekannten Mächten das Bewusstsein der Abhängigkeit von einem lebendigen Gott trat, an Stelle der menschlichen und natürlichen Ursachen die eine göttliche Ursache vor allem erkannt und betont wurde. Beide Ideen sind dem Keime nach von allem Anfang an mit der Religion, die Israel zum Volk gemacht hat, gegeben; sie haben aber ihre eigentümliche, teilweise noch erkennbare Geschichte innerhalb des Volkes Israel gehabt. In ersterer Hin-

[1]) Über die Echtheit und das Alter der Stelle 5, 4 ff. vgl. E. König in NKZ. 1899, S. 712 ff.

sicht sehen wir zuletzt neben der monotheistischen Anschauung die Nachwirkungen früherer Vorstellungen sich in mannigfaltigen Neubildungen äussern, in letzterer finden wir eine allmählich wachsende Neigung, die göttliche Causalität ausschliesslich hervorzuheben. Erst allmählich hat sich jenes Gefühl der gänzlichen Ohnmacht, des nichtigsten Nichts, als das sich der Mensch gegenüber Gott weiss, klar herausgebildet zu seiner vollen Stärke und ist zur characteristischen Stimmung des ganzen Lebens geworden. Mochte aus dieser Anschauung auch eine Hemmung der natürlichen Beobachtung sich ergeben, so war doch auch diese Form der Beherrschung aller einzelnen Erscheinungen nicht bloss religiös von Bedeutung, sondern auch in intellectueller Beziehung ein Fortschritt gegenüber der Abhängigkeit von dem Vielerlei der verschiedenen Eindrücke und vereinzelten Ursachen. In den Zeiten der Auflösung des Staates und der bisher giltigen religiösen Formen kam unter dem allgemeinen Zusammenbruch alles Bestehenden wohl auch die zweifelnde Frage auf, ob Jahwe überhaupt etwas, Böses oder Gutes, thun könne, Zeph. 1, 12; aber weit mehr werden doch diejenigen bekämpft, deren Neigung darauf ging, fremden Mächten, zumal andern Göttern, ein selbständiges Eingreifen zu gunsten ihrer Verehrer zuzutrauen. Das Einzelne hierüber gehört in die Religionsgeschichte. Wie auch das Judentum in der Beobachtung des Weltgeschehens nur practische, und zwar speciell practisch-religiöse Probleme kennt, ist schon oben gelegentlich erwähnt worden.

XXII. Kapitel.

Die Stellung des Menschen in der Natur.

1. Die Art und Weise, wie im A. Test. die Stellung des Menschen zu der ihn umgebenden Natur aufgefasst wird, gehört nach allgemeinem Urteil zu den wichtigsten und eigentümlichsten Erträgnissen der geistigen Geschichte des Volkes Israel. Es entspricht dem semitischen Character im allgemeinen und dem der hebräischen Religion im besonderen, dass nicht von der theoretischen Beobachtung, sondern von practischen

ethischen Gesichtspunkten aus die Auffassung dieses Verhältnisses bestimmt wird. Wiewohl scheinbar gleichgültig, ist es doch für die vorliegende Frage von grosser Wichtigkeit gewesen, dass sich in Israel von Anfang an Religion und Volkssitte im Widerspruch gegen die Art befand, wie an den kanaanitischen Heiligtümern die Verehrung der Naturkraft in Ausschweifungen getrieben wurde. So gross auch die natürliche Neigung Israels zu solchen Greueln war, und wie oft dieselben auch begangen wurden, vgl. Gen. 38, 15 ff.; I Kg. 14, 24; II Kg. 23, 7; Hos. 4, 14 u. s. w., die Kraft der Volkssitte ist wenigstens nicht unterlegen, derartige Ausschweifungen waren und blieben doch etwas, wogegen sich der Geist der Religion in ihren Vertretern empörte, vgl. I Kg. 15, 12; 22, 47; Amos 2, 7; Hos. 4, 14; Deut. 23, 18 etc., siehe Nowack, Hebr. Archäologie II, 132 und die dort angeführte Litteratur, mochte es nun geschehen im Dienste des kanaanitischen Baal, somit als wirklicher Abfall von Jahwe, oder gar in Übertragung auf die einheimische Gottheit. Dass dieser Kampf gegen heidnische Unsitten von grösster Bedeutung für den Bestand des Volkes und die allmählich errungene geistige Überlegenheit Israels über die Kanaaniter war, ist einleuchtend; insonderheit aber bringt er eine Art sittlichen, wenn auch national gefärbten Stolzes hervor: (— „so thut man nicht in Israel", lesen wir des öftern als Motiv für die Verurteilung von Schandthaten, Gen. 34, 7; II Sam. 13, 12 —), und so oft im einzelnen Fall derartige Beweggründe versagen mochten, sie waren doch da und wirkten als Mächte, mit denen man rechnen musste. Jede sittliche Disziplinierung, jede Stärkung des sittlichen Wollens aber hebt den Menschen und stärkt das Bewusstsein seiner eigenartigen menschlichen Würde, vermöge deren er zu solchen geistig-sittlichen Vorgängen fähig ist. Kein Volk des Altertums hat ein so klares und deutliches Bewusstsein hievon gehabt wie Israel. Indem die Religion Israels an einem so entscheidenden Punkte, wo die Gefahr des Menschen, sich an die Materie zu verlieren, am grössten ist, die Willenskraft zu energischer Selbstzucht anzuspannen wusste,[1]) hob sie das ganze geistige Wesen dieses

[1]) Nebenbei ist auch an die Polemik der Propheten, (zumal Jesaias,

Volks um so mehr über das der benachbarten Völker hinaus, als dieselben gerade an diesem Punkte unterlagen und naturgemäss immer tiefer sanken. Das Correlat auf intellectuellem Gebiet zeigt sich in der Auffassung der Stellung des Menschen zur Natur, eine Auffassung, der auch das griechische Volk nichts Ebenbürtiges zur Seite zu stellen hat.

Zu dem Gesagten ist als Ergänzung beizuziehen die schon öfters erwähnte Thatsache, dass die Religion Israels je länger je deutlicher die Anerkennung irgend eines Göttlichen in den Naturdingen ausser Jahwe ausschloss. Auch in der Natur gibt es wie in der menschlichen Gemeinschaft kein göttliches Wirken ausser dem Jahwes, ja es gibt nicht einmal Leben und Bewegung überhaupt ausser durch ihn; alle Lebenskraft und Lebenserscheinung stammt von ihm, keine selbständige Beseelung der Natur, keine Belebung mit übernatürlichen Geistwesen findet Raum; heidnische abergläubische Gebräuche, wonach der Mensch und das Tier als gleichstehend oder physisch verwandt erscheinen, werden aufs strengste verboten, vgl. Ex. 22,18; Lev. 18, 23; 20, 15. 16; Deut. 27, 21. Nicht nur als eine Herabsetzung Gottes, sondern auch als eine Herabwürdigung des Menschen wird es hingestellt, wenn man vor Holz und Stein sich niederwirft; in dem Spott der Propheten ist auch der zweite Gesichtspunkt deutlich zu erkennen: vgl. Hos. 13, 2: „Opfernde Menschen küssen Kälber!“ Jer. 2, 27: „Zum Holz sagen sie: mein Vater bist du, und zum Stein: Du hast mich geboren!“ Jes. 44, 17 ff. u. ähnliche Stellen. All diese Momente sind zunächst religiösen Ursprungs, aber im Zusammenhalt mit dem Vorigen wirken auch sie mit dazu, das Gefühl des Abstandes zwichen dem Menschen und der ihn umgebenden Natur zu vermehren und zu kräftigen. In keiner Hinsicht darf sich der Mensch an die Natur verlieren; wie die Gottheit als unendlich hoch und abgeschieden von der irdischen Welt stehend gefasst wird, so wird auch der Mensch mit ihr über die Natur

---

vgl. Kap. 5, 11; 28, 1. 7 ff.; Hos. 7, 5; Amos 6, 6; Mi. 2, 11), gegen die viehische Völlerei zu erinnern. Die Beeinflussung ist natürlich hier erst recht eine nur mittelbare, nicht eine directe.

hinausgehoben, ist es doch sein Hauptvorzug, nur wenig geringer zu sein als Gott, Ps. 8, 6. Es ist aber klar, dass dies nur allmählich wirklich allgemeine Anschauung werden konnte, es kostete nicht geringe geistige Arbeit und den Kampf vieler Einzelner, bis die jüdische Gemeinde erst in diesen Überzeugungen wirklich fest stand. Das Gefühl, der Natur fremdartig gegenüber zu stehen, ist, soweit es überhaupt vorhanden ist, jedenfalls erst durch ganz besondere Umstände und in ganz eigentümlichen Formen entstanden, und entsprechend der Bedeutung, die die Religion für die Gestaltung aller dieser Anschauungen auf dem Gebiet der Geschichte Israels einnimmt, ist es selbstverständlich, dass auch hier die Auffassung einzelner Individuen voranging und nur langsam allgemeinere Geltung erringen konnte.

2. Die religiöse Überzeugung wirkte zuerst abziehend von der Natur; die natürlichen Dinge erscheinen durch einen weiten Abstand zunächst von Gott und eben deswegen auch vom Menschen (nicht umgekehrt) getrennt. Je deutlicher nämlich Gott als eine geistig-sittliche Persönlichkeit erkannt ist, desto deutlicher wird der Abstand, der ihn von der ganzen Menge natürlicher Dinge trennt, als ein Abstand nicht nur der Macht, — wie auch bei andern Völkern —, sondern des Wesens erkannt, eben damit aber auch die Verwandtschaft, die den Menschen mit Gott verbindet, als eine Trennung von der Natur empfunden. Die Gewissheit, dass Gott nicht eine Naturkraft, sondern der Herr der Erde ist, machte den Menschen selbst zum Herrn der Erde. Mochte die Übermacht der Naturgewalten noch so stark sich zeigen —, sie waren alle nur Mittel in Jahwes Hand, vgl. Ps. 104, 4; wenn auch Berge wankten und mitten ins Meer sänken, wir fürchten uns nicht, Ps. 46, 3 f.; wenn die Wasserwogen toben und brausen, wenn sie gross und gewaltig sind, Jahwe ist noch grösser in der Höhe, Ps. 93, 3 f. u. s. w., — im Gefühle der Gemeinschaft mit Jahwe ist das dem Juden gewiss, dass der Mensch nach seinem geistigen Wesen auf die Seite Gottes gehöre, der Natur gegenüber, nicht umgekehrt. Vgl. Vierkandt, a. a. O., S. 157 f.; 319. Allein diesen Anschauungen stehen andere mit gleicher

Bedeutung und gleichem Gewicht gegenüber. Zunächst gehört der Mensch, auf seine physische Macht gesehen, durchaus auf die Seite der Natur. Gott gegenüber ist er so hinfällig, so vergänglich wie das hinwelkende Gras des Feldes, vgl. Ps. 90, 5 ff.; 103, 14 ff.; Hi. 14, 1 ff.; II Sam. 14, 14 u. s. w.

Ferner ist die Herrschaft des Menschen über die Natur nichts weniger als absolut willkürliche Machtbefugnis. Die sittliche Kraft der israelitischen und namentlich der von den Propheten vertretenen Auffassung des Verhältnisses Jahwes zu seinem Volke, welche mehr und mehr jeden einzelnen zu persönlicher religiöser Stellung und sittlicher Arbeit nötigte, zeigt sich auch auf dem hier zu behandelnden Gebiete deutlich genug. Der alte Israelit sah zunächst um sich nicht die Natur im allgemeinen, sondern wie andere Völker, vgl. Ri 11, 24, Mesastein, Zeile 9. 14. 19 etc., sein Land als ein Geschenk Jahwes. Darauf fussend suchen die Propheten von rein religiösen Gesichtspunkten aus dem Volk ein Gefühl der Verantwortung gegenüber dem Lande einzuschärfen: die Sünden des Volkes beflecken das Land, Lev. 18, 25. 27; Jer. 2, 7; 3, 1 f. 9; 16, 18; Esr. 9, 11; Ez. 36, 17. 18 etc. Das gottlose Volk wird vom Lande ausgespieen, u. s. w. Vgl. Lev. 18, 25. 28; 20, 22.

Während wir sonst überall zwar eine abergläubische Furcht vor unheimlichen Naturgewalten finden, die einen Eingriff in ihr Gebiet mit naturartigen Reactionen zu strafen gewohnt sind, beruht das Gefühl der Verantwortung hier auf der Anschauung, dass Jahwe der Besitzer des Landes ist, er allein; diese Verantwortung ist nur ein Stück der sittlichen Verantwortung des Volkes überhaupt, sie vertieft sich und verallgemeinert sich, je mehr die Forderung, nach sittlichen Normen zu handeln und zu urteilen, wirklich sich durchringt, je stärker und allgemeiner die Erkenntnis wird, dass Gott überall, zunächst im Leben des Volkes, dann im Leben der Nationen, endlich auch in der Natur nach einheitlichen sittlichen Gesichtspunkten regiert. Der Reflex dieser Erscheinungen für die Stellung des Menschen zur Natur überhaupt ist ersichtlich in Gen. 1, welches (mit Gen. 2 u. Ps. 8) auch in dieser Hinsicht den klarsten bewussten Ausdruck der erreichten Höhe

der Anschauung darbietet. Der Mensch ist hier um seiner Gottähnlichkeit willen von vornherein zum Herrn der Erde bestimmt; nichts in ihr ist aus seinem Herrschaftsgebiet ausgeschlossen, der Wert der geistig-sittlichen Persönlichkeit ist klar ausgesprochen, die Welt als ein Gebiet erkannt, in welchem das Materielle dem Geistigen, das Natürliche dem Sittlichen unterthan sein soll. Wie sehr sich der Jude in diesem Gefühl erhaben wusste über die Heidenwelt, die die Natur immer wieder über sich herrschen liess, teils sie verehrend, teils sich an sie verlierend, ist bekannt. Ihm erschien es als die tiefste Demütigung des Stolzen, dem Vieh gleichgemacht zu werden, vgl. Dan. 4, 20 ff. 28 ff., als die tiefste Selbsterniedrigung, sich selbst ihm gleichzustellen. Dies ist das eine, was sich aus Gen. 1 u. 2 ergibt.

3. Gerade die herrschende Stellung bedingte aber andererseits auch ein sehr bestimmtes und klares Gefühl der Verantwortung gegenüber dem grossen Gebiet der natürlichen Dinge. So wenig der Mensch sich von der Natur beherrschen lassen darf, so wenig darf er sie missbrauchen. Die diesbezüglichen Anschauungen gehen vor allem aus gesetzlichen Bestimmungen hervor, und es sind vor anderen zwei Gesichtspunkte, welche hier die massgebenden zu sein scheinen. Der eine ist der der Humanität, der andere der der Rücksicht vor dem natürlich und schöpfungsmässig Geordneten.

Die Einschränkung der Herrschaft des Menschen über die Natur durch humane Gesichtspunkte zeigt sich vor allem im Deuteronomium, (sodann an etlichen Stellen des Buches Hiob, vgl. 31, 38, und der Proverbien, 12, 10). Dem Geiste, in dem das deuteronomische Gesetz überhaupt gehalten ist, entsprechend, herrscht hier eine eigentümliche Betrachtungsweise, welche die jetzt sich findenden Bestimmungen vielfach anders erscheinen lässt, als sie anfänglich gemeint waren. Bei allen diesen in Gesetzesform erhaltenen Bräuchen ist ja zu unterscheiden zwischen der ursprünglich zu grunde liegenden Anschauung, die die Entstehung des Brauches erklärt, dem jetzigen nach dem Zusammenhang des Ganzen anzunehmenden leitenden Gesichtspunkt und den späteren, auch davon

sich vielfach entfernenden Deutungsversuchen. Dass der humane Gesichtspunkt im Deuteronomium der herrschende ist, wird allgemein zugegeben; er ist besonders deutlich zu erkennen in Bestimmungen wie 20, 19; 22, 4; cf. Ex. 23, 5; vor allem 22, 6 f.; 25, 4. Aus dem Zusammenhang von Deut. 22, 9 ff. ist der religiöse Ursprung der Bestimmungen, die hier gegeben sind, noch klar zu erkennen, aber die beiden ersten v. 9. 10 gegebenen Gebote wiesen auch auf das humane Gebiet hin, insofern sie eine zu gewinnsüchtige Ausnützung des Bodens, vgl. Hi. 31, 38, und ungleiche Verteilung der Arbeitslast der Tiere hindern. Auch das Gebot Ex. 23, 19; 34, 26; Deut. 14, 21 b ist leicht einer Deutung nach humanen Gesichtspunkten zugänglich; in der Bestimmung, die wir Lev. 22, 28 lesen, scheint eine andere überhaupt nicht möglich zu sein. Das Einzelne gehört in die Ethik des A. Test.

Im Priestercodex wiederum, sahen wir bereits, herrscht vor allem die Idee, dass Gottes absoluter Wille, einer Erklärung nicht bedürfend, als solcher geschehen muss, und alles, was nach seinem einmal gegebenen Gebot geschieht, deswegen gut ist, weil es nach ihm geschieht. Es ist nicht zufällig, dass hier stets von den aus Gottes Hand hervorgegangenen Dingen betont wird, sie seien gut, d. h. ihrem Zweck aufs vollkommenste entsprechend gewesen. So, wie Gott sie gewollt hat, sind sie gut, und in diese normale Beschaffenheit darf nicht eingegriffen werden. Als von Gott geschaffene trägt die Natur etwas Unverletzliches an sich: was einmal getrennt in ihr vorliegt, darf nicht vereinigt werden, vgl. Lev. 19, 19; Deut. 22, 9 ff. Nicht ein ästhetischer, sondern ein religiöser Gesichtspunkt herrscht hier; die primitive, oft unklar empfundene Scheu vor Eingriffen in das Natürliche wird in eine sittliche Leistung verwandelt; der humane Gesichtspunkt fehlt im Priestercodex zwar durchaus nicht, vgl. Lev. 22, 24 f.; 27 f., aber er wird nicht als solcher hervorgehoben. Es mag vielfach dasselbe Endresultat erreicht werden, allein es geschieht nicht so deutlich von der Idee aus, welche im Deut. die herrschende ist. Neben dem sekundären, aber sehr wohl erkennbaren Zwecke, Israel von den übrigen Völkern abzusondern, entspricht

dem Geiste des Priestercodex durchaus der Gesichtspunkt, dass auch in dem Gebiet der rein natürlichen Dinge ebenso wie überall Gottes absoluter Wille regiert und unbedingt zu achten ist. Natürliche und sittliche Weltordnung sind eben deswegen so eng mit einander verbunden, weil Gott, der Garant der sittlichen Weltordnung, auch die natürliche garantiert: so wird die Scheu vor einer willkürlichen Durchbrechung auch der natürlichen Ordnung legitimiert, die primitive Empfindung von den entsprechend geänderten Anschauungen aus wieder bejaht.

Für das Einzelne muss ich auf meine Dissertation über die Ethik des Priestercodex, S. 91—95, und die dort angeführte Litteratur verweisen.

4. Geht man von diesen jetzt im Zusammenhang des Textes vorliegenden Gesichtspunkten auf die ursprünglichen Anschauungen zurück, welche aus dem Inhalt derartiger Normen sich erschliessen lassen, so ist ohne weiteres klar, dass man, auch von hier aus gesehen, nicht berechtigt ist, den Hebräern von vornherein eine kalte fremdartige Stellung zur äussern Natur zuzuschreiben. Im Gegenteil: auch hier ist das Ursprüngliche ein vertrautes Zusammenleben mit der Natur, die bis zu einem gewissen Grade als gleichberechtigt, jedenfalls als dem Menschen nahestehend angesehen wird. Nur finden wir nichts von einer Herabwürdigung des Menschen in das Gebiet der Materie, statt dessen vielmehr die Tendenz, ihn von derselben zu scheiden und über sie zu erheben. Aber doch lässt sich, wie Kleinert in dem mehrfach citierten Aufsatz über die Naturanschauung des A. Test., St. u. Krit. 1898, I, 1 ff., gezeigt hat, innerhalb der alttestamentlichen Litteratur eine „volkstümliche“ (ältere) Auffassung der Natur von der etwas späteren „kosmischen“ sehr wohl unterscheiden. Die meisten Punkte, die hieher gehören, sind bereits gelegentlich behandelt worden, zumal bei der Besprechung der altt. Naturbeseelung und der Entstehung der Einheitsidee in der Betrachtung des Weltganzen. Wir sahen auch, wie die volkstümliche Auffassung der Natur selbst im einzelnen wieder verschiedene Formen ihrer Ausprägung aufweist, so ist z. B. vor allem die Art, wie die Propheten die Natur an den Geschicken der

Menschenwelt teilnehmen lassen, von der eigentlich volkstümlichen, vulgären Anschauung wieder verschieden. Jene bringt bereits eine gewisse Trennung zwischen dem Menschen und seiner umgebenden Natur zum Ausdruck, indem von den Propheten durchweg betont wird, einmal wie Jahwe allein alle natürlichen Dinge wirkt, und sodann wie alle natürlichen Dinge von ihm gegen oder für den Menschen benützt werden. Beides bahnt die selbständige Auffassung der Natur als eines Ganzen an, das zunächst Gott, dann aber auch, (teilweise wenigstens), dem Menschen objectiver gegenüber steht. Die Unterschiede sind natürlich fliessend, die frühere Anschauung bleibt neben der späteren bestehen und wirkt auch in ihr noch nach. Je ausschliesslicher aber die Natur als Summe des Geschaffenen allein dem Schöpfer gegenüber gestellt wird, desto mehr rückt sie auch zu einem Ganzen zusammen und tritt als ein selbständiges Gebiet neben die Welt des menschlichen Lebens. Insofern kann man sagen, dass die Religion Israels zur Trennung zwischen Mensch und Aussenwelt geführt habe. Für das Einzelne vgl. Kleinert, a. a. O., und die obigen Ausführungen, Kap. XIX.

XXIII. Kapitel.

Die Hypostasierung geistiger Grössen.

1. Über die substantielle Auffassung geistiger Zustände und Kräfte ist nach dem, was im XIII. Kapitel behandelt wurde, hier nicht mehr viel zu sagen, zumal alle einschlägigen Fragen in den biblischen Theologieen und ähnlichen Werken eingehend besprochen sind. Die Vergeistigung der Auffassung geht hier Hand in Hand mit der religiösen und sittlichen Vertiefung. Die Propheten weisen, wie bekannt, überall vom Kultus, dem eigentlichsten Ort jener Anschauungen, auf die Sittlichkeit, vom äusserlich Anhaftenden auf die innerliche Beschaffenheit, den „Herzens“zustand, und werden dadurch auch die Schöpfer einer religiösen Terminologie, die, wie wir sahen, die Mittel unvollkommener Anschauungen gegen diese selbst benützt. Dass die religiöse und sittliche Vertiefung der

Anschauungen auch ins Volk eindrang, zeigen die Psalmen, dass sie nicht durchdrang, vielmehr stets durch das Nachwirken des Früheren paralysiert wurde, bewirkte die Herrschaft des Kultus in nachexilischer Zeit, — es ist überflüssig, sich weiter hierüber zu verbreiten; eine von der Religion losgelöste, auf absichtlicher theoretischer Beobachtung beruhende Vergeistigung der Anschauungen ist auf israelitischem und jüdischem Boden nicht erwachsen.

Dagegen gewahren wir gerade in den späteren Zeiten des Judentums eine eigentümliche intellectuelle Erscheinung, die hier noch kurz nach ihrer psychischen Entstehung ins Auge gefasst werden muss, nämlich die Neigung zur Hypostasierung geistiger Grössen. Dieselbe findet sich, wie bekannt, auch schon in Schriften, welche vor die Zeit hellenistischer Einflüsse fallen. Der Inhalt der meisten hypostasierten Begriffe ist eingehender und genauer untersucht worden, als die Form und namentlich die Entstehung derselben. Hie und da aber lassen sich einzelne Stufen der Entwicklung noch wohl erkennen, und auch die Factoren, welche mutmasslich zur Hypostasierung geführt haben, noch ermitteln; über die Entstehung der Hypostasierung der Weisheit vgl. z. B. Oehler, Alttest. Theol.[3], S. 864 f.

Die erste Voraussetzung für das Aufkommen derartiger Vorstellungen ist eine ziemlich weitgehende Abstraction aus vielen einzelnen Beobachtungen. Die vielen einzelnen Erscheinungen der Sünde und ihrer Folgen führen zu der Erkenntnis ihrer verderblichen Macht, und je klarer dieselbe erkannt wird, je allgemeiner der Eindruck davon ist, desto mehr erscheint im einzelnen Fall der sündige Zustand, das sündige Handeln mit seinen Folgen als ein gewirktes, unfreies, die Sünde wird als Verderbensmacht betrachtet. Dies könnte im Hebräischen wohl durch eine Wendung mit ru^{a}ḥ beschrieben werden.

Je deutlicher aber im geistigen Wesen des Menschen das Moment der Persönlichkeit als das wichtigste bewusst wird, desto mehr legt es sich nahe, alles auf ihn einwirkende persönlich, nicht sachlich zu denken. Es ist im grunde nur

ein Streben nach erhöhter Anschaulichkeit, das dazu führt; dasselbe Streben, das auch sonst überall wirkt, aber immer in eine dem jeweiligen geistigen Bedürfnis entsprechende Form sich kleidet. Personen gegenüber wird das Streben nach Anschauung leicht zur Personification dessen führen, was als Macht auf sie einwirkend erkannt ist. Der im höheren Affect gehaltenen Rede eignet das Trachten nach lebendiger Anschaulichkeit überall, daher ist die Stätte der Personificationen stets zunächst die Poesie. Dabei wird die sprachliche Form von Einfluss sein: Feminina, wie die meisten Abstracta sind, werden weiblich personificiert. Nehmen wir noch die aus fremdem Zusammenhang übernommenen Stoffe bildlicher Art hinzu,[1]) die die Ausgestaltung im einzelnen beeinflussen können, so werden die Momente, welche z. B. die Hypostasierung der Sünde, Sach. 5, 7 ff., erklären, vollständig aufgezählt sein. Vgl. Smend, Altt. Religgesch., S. 431.

Die Bedeutung einer derartigen Hypostasierung darf natürlich nicht nach der religionsgeschichtlichen Seite hin überschätzt werden; denn sie führt in keiner Weise zu der Vorstellung einer selbständig bestehenden Hypostase, überhaupt zu keiner dauernden Vorstellung von weitergreifender Bedeutung, es handelt sich nur um eine gelegentliche poetische Darstellung.

2. Auch das Wort Gottes wird, wie bekannt, in den Schriften des A. Test. noch nicht eigentlich hypostasiert. Wir finden nur einige der Bedingungen, welche später zur Hypostasierung führen konnten. Bei der Bedeutung, die dem Worte Gottes zukam, als dem in den Propheten redenden, durch sie in der Weltgeschichte wirkenden, vgl. Jer. 1, 9. 10, das ebenso aber in der Natur Mittel göttlichen Schaffens, vgl. Gen. 1, Dtj. etc. ist, ist es begreiflich, dass es zunächst poetisch als eine selbständige Macht hingestellt wird. Je allgemeinere und umfassendere Wirkungen gerade als seine Wirkungen bezeichnet werden, je vollständiger überhaupt seine Wirksamkeit erkannt wird, desto selbständiger erscheint es als wirksame

[1]) Vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 123 ff.

Macht. Als solche selbständig wirkende Macht ist es vom Willen Gottes abhängig und seinem Befehle gehorsam, wie alle Dinge. Von dieser Vorstellung aus, die Ps. 147, 15; Jes. 55, 11 schon sehr concret und plastisch ausgedrückt wird, ist kein weiter Weg mehr dazu, diese gehorsame Macht auch zu personificieren. Wiederum versteht sich von selbst, dass auf diesem Wege zunächst nur eine poetische Personification, nicht aber eine bleibende persönliche Hypostase, die etwa in eine bestimmtere Beziehung zu Gott gestellt würde, entstehen konnte. Im A. Test. überwiegt durchaus noch die Betonung des Moments, dass das Wort nur Mittel für Gott ist, der allein der wirkliche Urheber ist, und nicht werden etwa eine Reihe von Wirkungen auf eine selbständige persönliche, zwischen Gott und Welt stehende Ursache zurückgeführt.

Etwas anders wiederum verhält es sich mit der Hypostasierung des Geistes Gottes. Hier ist m. E. die eine, an die Bedeutung des Wortes ru^{a}h als Wind anlehnende, weitere Entwicklung und die andere, zur Hypostasierung führende, scharf auseinander zu halten. Von ersterer war schon die Rede, und muss nachher nochmals geredet werden: hier geht im allgemeinen der Weg von einer mehr materiellen zu einer mehr geistigen Auffassung, nicht ohne Nachwirken der durch die Sprache immer wieder ins Bewusstsein gerufenen Vorstellung vom Winde, vgl. Ezechiels Beschreibungen, Ez. 2, 2; 3, 12. 14. 24; 8, 3; 11, 24; 37, 9; 43, 5, auch I Kg. 18, 12; II Kg. 2, 16 etc. Die Hypostasierung des Geistes aber, die wir z. B. schon I Kg. 22, 19 ff. finden, geht zwar auch von der Beobachtung von Geisteswirkungen aus; allein statt auf die gewöhnlichen volkstümlichen Vorstellungen zurückzugreifen, wird hier die beobachtete Erscheinung mit der anderweitig vorhandenen Vorstellung vom himmlischen Heerstaat Jahwes combiniert. Dass dies geschieht, ist die singuläre That eines Einzelnen, als solche von den vorhandenen Vorstellungen wohl zu unterscheiden und einer Erklärung weder zugänglich noch eigentlich bedürftig. Nur die Anknüpfungspunkte im Bewusstsein lassen sich teilweise erkennen: die Idee eines himmlischen Heerstaats ist hier das Gegebene, die Vorstellung von Dienern

Jahwes war da, und einer von ihnen wird hier als Prophetengeist bezeichnet, nicht aber wird durch allmählich weiterschreitende Veranschaulichung aus der ursprünglich abstracteren Auffassung eine persönliche Hypostase wie in den beiden andern Fällen. Nirgends sonst als hier, (schwerlich auch Jes. 63, 10), erscheint der Geist selbst als persönliches Wesen, er ist stets eine von Jahwe ausgehende Macht, eine Macht, die die verschiedensten Wirkungen hervorruft, aber nicht eine neben oder unter ihm befindliche persönliche Hypostase. Dies wird er erst im N. Test., wobei aber wiederum nicht an die Vorstellungen von I Kg. 22 angeknüpft wird, sondern an die Beobachtung seiner persönlichen Wirkungen. Auch Gen. 1 ist der Geist keine eigentliche Hypostase, sondern etwa eine von Gott ausgehende Kraftsubstanz. Ebendies wird der vor Jahwe hintretende Geist von I Kg. 22, 19 ff., sobald er in die Propheten eingeht.

Die Vorstellung vom himmlischen Heerstaat Jahwes hat auch sonst anregend und neuzeugend auf das Denken der späteren Zeit eingewirkt, insofern sie das Streben nach concreter Anschauung in eigentümliche Formen gestaltete. Vielleicht lassen sich einige der im Judentum herrschenden Anschauungen aus derartigen Combinationen erklären. Das Gefühl, vor Gott in Schuld zu stehen, seine Strafe verdient zu haben, und das gleichzeitige Gefühl entschuldigender Umstände und der Anspruch auf Gottes oft erfahrene Nachsicht gestaltet sich um in die concrete Vorstellung von einem stets anklagenden Widersacher, und daneben, bezeichnenderweise, tausenden von Fürsprechengeln, vgl. Sach. 3, 1 ff.; Hi. c. 1; 2; 33, 23 f. An die Engelmächte im Buch Daniel, (Gabriel möglicherweise Personification der Israel gegebenen Verheissung, die Gott stets im Gedächtnis gehalten wird, Michael, der Schutzengel der Gemeinde), ist hier nur im Vorübergehen zu erinnern, zum Ganzen vor allem Smend, a. a. O., S. 395. 430 f., zu vergleichen. Wieweit ausserdem noch andersartige, vielleicht von aussen eingedrungene Einflüsse fremden Ursprungs zur Ausgestaltung der späteren Angelologie beigetragen haben, kann hier nicht näher untersucht werden.

3. Dagegen hat die Art, wie in manchen Stellen des A. Test. vom Namen Gottes geredet wird, mit den hier behandelten Erscheinungen so gut wie gar nichts zu thun. Von den Ausdrücken, „seinen Namen nennen über", und „seinen Namen wohnen lassen" in oder bei jemand, in einem Gegenstand oder an einem Orte, ist der erste eine Redewendung, die vom Gebiet des natürlichen Lebens entnommen und mit dem Sinn, den sie hier erhalten hat, auf das religiöse Gebiet übertragen worden ist. „Dein Name ist über uns genannt," bedeutet nur soviel als: wir sind Dein Eigentum, wir gehören Dir an, Jer. 14, 9; 15, 16 etc. „Gottes Name wohnt im Tempel", unterscheidet sich davon, dass Gott selbst im Tempel wohnt, nur dadurch, dass im ersten Fall Gott als genannter, als einer, der das wirklich ist, als was ihn sein Name bezeichnet, noch besonders ins Auge gefasst ist. Keineswegs aber erscheint der Name als eine emanierte Substanz geringerer Art, im Unterschied vom Wesen Gottes selbst. Wenn Gottes Name im Engel Gottes wohnt, Ex. 23, 21, so dient dies nach dem Zusammenhang offenbar dazu, einzuschärfen, dass in ihm, dem mitziehenden, dasselbe vorhanden sei, was, als für das Wesen Jahwes characteristisch, in dessen Namen ausgeprägt liegt; daher ist es ebenso gefährlich, ihm zu widerstreben, wie Jahwe selbst. Wo Gott sich als den in Erinnerung bringt, als den ihn sein Name bezeichnet, da soll man ihm opfern, Ex. 20, 24, cf. Dalman, Der Gottesname adonaj, Berlin 1889, S. 64.

Inwiefern mit dem Namen stets eine gewisse Art von Gegenwart seines Trägers gegeben ist, haben wir gesehen; eben daraus ergibt sich aber auch, dass gerade der Name nicht wohl als ein selbständiges Etwas neben seinem Träger in betracht kommen konnte. Wenn hie und da der Name Gottes als selbstthätiges Subject oder selbständiger Gegenstand erscheint, cf. Jes. 30, 27; Prov. 18, 10, so sind das hochpoetische Ausdrucksformen dafür, dass Gott durch die Wirklichkeit, die Realität seines im Namen ausgesprochenen Characters bestimmt wird, so oder so zu handeln. Für shem ist die Identification des Trägers mit seinem Namen characteristisch,

nicht aber eine Trennung zwischen Träger und Namen als zwei verschiedenen Grössen. Vgl. Boehmer, Das bibl. „im Namen", S. 28 f. Eben aus dieser Identification erklärt sich auch die Ersetzung des Wortes Jahwe durch shem, wovon wir Deut. 28, 58 und Lev. 24, 11 schon Andeutungen finden. Erst vermöge dieser Ersetzung entsteht der Schein, als eigne shem eine gewisse substantielle Selbständigkeit, dieselbe ist jedoch ganz anderen Ursprungs als die Verselbständigung von Gottes Wort, Gottes Weisheit u. s. w.; (so Dalman, a. a. O., S. 65).

Die Vielseitigkeit der Aussagen vom Namen Gottes, die sich im A. Test. finden, vgl. die Aufzählung bei Smend, a. a. O., S. 281, Anm. 1, erklärt sich daraus, dass mit der im Namen Jahwes ausgedrückten Characteristik seines Wesens eine Menge von Consequenzen für das Handeln Gottes gegenüber der Welt und für das Handeln der Menschen gegenüber Gott gegeben sind. Diese Consequenzen treten vielfach in leichter Ellipse des sprachlichen Ausdrucks nicht als solche hervor, es ist aber klar, dass z. B. den Namen Jahwes lieben und seinen Dienst lieben (vgl. Smend, a. a. O.), nicht identische Dinge sein können, sondern sich irgendwie wie Ursache und Folge verhalten. Nur aus dem Zusammenhang des Ganzen kann sich im Einzelfall ergeben, welche Seite des Namens gerade gemeint ist, dieser selbst aber wird nie als eine selbständige Hypostase neben Gott gestellt.

4. Am meisten ist dies bekanntlich der Fall bei der Weisheit, zumal in der Beschreibung, welche in den Proverbien von ihr gegeben wird. Die meisten Stadien der Entwicklung, deren Spitzen in der weitgehenden Hypostasierung der Weisheit, (c. 1—9, vor allem c. 8), vorliegen, sind aus dem Buche selbst noch zu erkennen. Zwei Linien sind deutlich zu unterscheiden; am bemerkenswertesten ist, dass sie schliesslich in eine zusammenlaufen. Die practische Lebensklugheit und die Teleologie des Weltalls schliessen sich für den Dichter der Proverbien in eine Einheit zusammen, das verbindende Element ist natürlich der religiöse Character und Ursprung beider. Die Gedankenreihe, welche an die Weisheit als practische Lebensklugheit anknüpft, ist leicht zu übersehen. Die

Weisheit erscheint zunächst an vielen Stellen als eine Kunst, (siehe Smend, a. a. O., S. 510 ff.), als eine selbstverständlich religiös bedingte Fähigkeit zum richtigen, d. h. Gottes Willen entsprechenden und dann auch Segen bringenden Wandel. Als solche ist sie ein erstrebenswertes Gut, ja das wertvollste von allen, siehe die bei Smend, S. 511 angeführten Stellen. Als unerreichbar hohes Gut erscheint sie auch Hi. 28. Die Personificierung dieser practisch religiösen Lebensklugheit knüpft jedoch nicht etwa nur oder in erster Linie an die Beobachtung ihrer Wirkungen im Leben der Menschen, sondern vielmehr an die persönlichen Träger, an die Weisheitslehrer an, in welchen sich die beschriebene Fähigkeit wenigstens teilweise findet, welche ihren Gewinn erfahren haben und dem entsprechend die andern, zumal die Jugend, für die Weisheit zu gewinnen suchen. Die Weisheit auf der Gasse sind zwar nicht die Weisen selbst, wohl aber die von ihnen vertretene Vernunft, die infolge ihrer Bemühungen einen Factor, eine reale Macht im Leben der Einzelnen bilden kann und bilden sollte, wenn ihr nicht als ebenso mächtig die Thorheit gegenüber stünde. Soweit haben wir es nur zunächst mit einer einfachen Abstraction zu thun, insofern Weisheit und Thorheit von ihren Vertretern losgelöst werden; als abstracte Grössen aber für die nach Anschaulichkeit und Contrastwirkungen strebende poetische Sprache ungeeignet, werden sie zweitens (rein poetisch) als concrete Personen eingeführt. Vgl. die Sünde bei Sacharja.

Daneben aber läuft eine zweite Gedankenreihe, welche an die Beobachtung der Natur angeknüpft haben muss. Die Harmonie des Weltalls, die Zweckmässigkeit und Ordnung innerhalb der Welt der natürlichen Dinge, die Erhabenheit der menschlichen Natur gegenüber andern Geschöpfen, — all das sind Dinge, die das Judentum wohl kannte und lobpreisend hervorzuheben wusste. Die Thatsache, dass in der Welt alles mit Weisheit geordnet ist, und zwar (nach Gen. 1, 31) schöpfungsmässig, bildet die erste Voraussetzung aller weiteren Speculation. Die in der Welt der Erscheinungen sich zeigende Zweckmässigkeit drängte sich so vielfach und allgemein auf, dass die Erscheinungen wie von einer hinter ihnen stehenden und sie regelnden Macht be-

stimmt und gestaltet zu sein schienen. Diese beherrschende Macht, die in der Zweckmässigkeit vieles Einzelnen zu Tage tritt, wird durch Abstraction zu einer selbständigen Realität; als solche ist sie objectiv vorhanden, auch vorhanden schon vor den Dingen, die nach ihr gestaltet werden, und unterschieden von der Ursache der Dinge wie ihrer eigenen Ursache; natürlich ist Gott diese Ursache, resp. der persönliche Urheber von allem, den Dingen sowohl wie dem sie regelnden Prinzip. Eine derartige abstracte Realität aber eignet sich in ihrer Abstraction nicht für die poetische Darstellung; unwillkürlich wird aus ihr ein Concretum: die Weisheitsmacht in der Welt wird zur Person der Weisheit, die als Person nunmehr viele einzelne concrete Züge erhält. Diese alle werden ihr aber erst von der erreichten Personification aus geliehen und sind nicht unmittelbar aus der Beobachtung der Natur entlehnt. Ist die Weisheit einmal Person, so muss sie auch von Gott geschaffen sein, zeigt sie sich vor allem in der Weltschöpfung, so muss sie vor dieser geschaffen sein, Prov. 8, 22–31. Als Persönlichkeit wird die bei der Weltschöpfung angewendete Ordnung zum Werkmeister, als solche freut sie sich, wenn sie in die Welt eingeführt und in ihr durchgeführt wird, womit sie sich darlebt; am meisten lebt sie sich im höchsten Geschöpf dar, im Menschen, in welchem Gottes Schöpferweisheit am wunderbarsten zu Tage tritt. Alles dies bedeutet nicht mehr ein besonderes Fortschreiten, wenn erst die Concretion auf grund der Abstraction geschehen ist. Freilich bleibt wie bei aller Poesie vieles Einzelne ein Geheimnis, aber dies hindert nicht, dass wenigstens das Erreichbare möglichst genau beschrieben werden muss. Aus dem poetischen Character der Stellen ergibt sich, dass die Weisheit auch hier nur eine gelegentliche Personification darstellt; nicht aber handelt es sich um Entstehung einer Hypostasenvorstellung, die bleibend mit Gott in Beziehung gesetzt und in den religiösen Anschauungen von dauernder Bedeutung geworden wäre. Dies ist, freilich im Anschluss an diese Stellen, bekanntlich erst viel später geschehen. Hier haben wir es mit einem rein poetischen Augenblickserzeugnis zu thun; nicht die Weisheit selbst ist

dies, sondern die Art, wie gerade hier, Prov. 1—9, von ihr geredet wird. Welcher Einfluss von diesen hier geäusserten Ideen ausging, ist eine Frage, welche über das Gebiet der alttestamentlichen Litteratur hinausgreift.

Ein besonderes Drittes ist nun noch die Verbindung der Weisheit als der practischen Lebenskunst und der im Weltall wirkenden Teleologie, wie sie ohne Frage in den Proverbien vorliegt. Die Verschmelzung beider Ideen zu einer Einheit war möglich einmal wegen des religiösen Ursprungs und Characters beider, wie oben schon kurz erwähnt wurde. Von Gott stammt die eine wie die andere, wenn auch ihre Gebiete verschieden sind. Sodann besteht zwischen dem Wirken beider die Analogie, dass sie als das einzig, aber wirklich Zweckmässige erscheinen: sie erreichen ihr Ziel, — ihrem religiösen Character entspricht es, dass diese Ziele nicht zu weit auseinander fallen. Endlich aber und vor allem war es dem Judentum schon nach Gen. 1 geläufig, in dem schöpfungsmässigen Handeln Gottes ein Vorbild menschlichen Handelns erblicken zu sollen. Auch sonst fanden wir Andeutungen der Idee, dass Gottes Handeln für den Menschen vorbildlich ist, vgl. oben Kap. XIII. Wie Gen. 1 die Weisheit Gottes in seiner Schöpfung, vgl. vor allem die Stellung des Menschen, lehrt, so lässt dies Kapitel auch erkennen, dass Gottes Handeln von den Menschen nachgeahmt werden soll, vgl. Gen. 2, 2–4. Darum kann auch wohl die Weisheit, welche in der Welt sich auswirkt, identisch sein mit der, welche im Leben des Menschen die wirkende Macht wenigstens sein soll. Nicht nur für die Naturhymnen der Psalmen, sondern auch für die Weisheitslitteratur des Judentums hat Gen. 1 in vielen Beziehungen die wichtigsten Anregungen gegeben.

Überblicken wir die angeführten Beispiele im ganzen, so können wir zusammenfassend sagen: die Hypostasierung geht nicht von durchgebildeten Begriffen, sondern von der Anschauung aus, setzt aber eine teilweise Abstraction aus vielen Beobachtungen voraus. Das Streben nach concreter Anschauung ist so stark, dass an Stelle logischer Begriffe sofort Vorstellungen mit concretem Inhalt entstehen. Das Mass der Con-

cretion ist verschieden. Fast durchweg handelt es sich um poetische Augenblickserzeugnisse, nicht bleibende, neuzeugende Vorstellungen. Die Hypostasierung ist die Form, in der sich die Bedeutung der Anschauung auf einer fortgeschrittenen Stufe geltend macht.

XXIV. Kapitel.

Die Einwirkung der religiösen Anschauungen auf die Auffassung des Geistigen im Menschen.

1. Wie wir in der alttestamentlichen Auffassung der Stellung des Menschen zur Natur (trotz ihres zeitgeschichtlich bedingten Characters) einen einzigartigen Sinn für das bleibend Richtige fanden, so ist auch bezüglich der Auffassung der geistigen Seite des Menschen ein einzigartig richtiger Takt für die wirklich vorliegenden psychischen Thatsachen nicht zu bestreiten. Ein natürlicher Sinn für das Richtige, unvergleichliche Aufrichtigkeit im ganzen und einzelnen, und die Reinheit und Höhe religiöser Anschauung im besonderen haben hiebei zusammengewirkt. Für die vom religiösen Geiste durchdrungene und getragene Auffassung, in der sich der Höhepunkt alttestamentlicher Erkenntnis am klarsten darstellt, sind Gen. 2, 7 und c. 3 die wichtigsten Stellen und der Schlüssel der gesamten Anschauungen. Die Bedeutung dieser Stellen für die Religionsgeschichte wie für die Anthropologie ist genugsam bekannt, und oft genug dargestellt worden. Daher wird es hier genügen, auf die Momente aufmerksam zu machen, welche für die Beurteilung der allgemeinen geistigen Entwicklung die wichtigsten zu sein scheinen.

An erster Stelle ist zu nennen die Auffassung des Verhältnisses zwischen der geistigen und physischen Seite des Menschen. Dass zwischen diesen beiden Seiten unterschieden wird, ist nichts besonderes; die Form der Unterscheidung aber, welche auf einfacher unmittelbarer Beobachtung beruht, wird nicht etwa durch allmählich sich regende theoretische Betrachtung, sondern durch die religiöse Gesamtanschauung in besonderer Weise gestaltet.

In der Thatsache, dass der Mensch sowohl nach seiner

leiblichen als nach seiner geistigen Seite von Gott geschaffen ist, spricht sich eine Anschauung über beide Seiten aus, welche, die Selbständigkeit und Superiorität des Geistigen anerkennend, sich von falscher Unterschätzung und Überschätzung einer der beiden Seiten gleichmässig fernhält, und ebensowenig die eine mit der andern vermengt, als beide auseinanderreisst. Durch einen besonderen Schöpfungsact wird der Leib des Menschen, durch einen neuen sein Leben, die Thatsache seiner Lebendigkeit, geschaffen, Gen. 2, 7; basar ist durchaus eine selbständige Seite am Menschen, wenn auch derselbe als ganzer danach bezeichnet werden kann.

Die in der leiblichen Seite des Menschen zu Tage tretende Zerrüttung wird jedoch nirgends aus ihrem materiellen Character als solchem hergeleitet. Die Materie ist in keiner Beziehung an sich sündig oder verwerflich, vielmehr ist eine sittliche That, also etwas Geistiges, schuld an der Desorganisation und factisch vorliegenden Depravation der materiellen Seite des Menschen. So Gen. 3 und in allen davon abhängigen Stellen. Auch nachdem die Zerrüttung einmal eingetreten ist, ist doch Sünde, so begreiflich sie ist, vgl. Hi. 4, 17 ff., dadurch nirgends entschuldbar geworden, sie bleibt stets eine Willenssache, für die der Mensch sittlich verantwortlich ist, höchstens wird die Bitte um Vergebung und Gnade oder Erlass der Strafe mit der nun einmal vorhandenen Hinfälligkeit motiviert, vgl. Ps. 51, 7 ff.; 78, 39; 103, 14 etc., oder ein besonderes Handeln Gottes als durch die eingetretene Änderung des Gesamtzustandes begründet bezeichnet, Gen. 8, 21 ff.[1]) Trotzdem der Leib des Menschen kreatürlich und hinfällig ist, wird doch

[1]) Aus Gen. 6, 3 ist in anbetracht der Schwierigkeit des vorliegenden Textes nichts bestimmtes zu entnehmen. Sicher scheint mir, dass בשגם zum Vorhergehenden zu ziehen ist. Der Sinn der zweiten Hälfte dürfte sein, dass Jahwe durch ein innerhalb dreier Generationen erfolgendes Gericht dem Menschengeschlecht zeigen wird, dass es nur „Fleisch" ist. Denselben Gedanken würde aber auch die erste Hälfte auszudrücken bestimmt sein: Jahwe will in anbetracht ihrer Verfehlungen seine ruʾḥ zurückziehen, d. h. das Menschengeschlecht vernichten. Möglicherweise ist an Überschreitung der gottgesetzten Schranken des Menschen gedacht. So wie jetzt, darf es nicht ewig weitergehen, — der Mensch

nirgends in Form von Askese practisch gegen die Thatsache, dass die eine Seite des Menschen die materielle ist, angekämpft, und etwa auf diese Weise eine Geringschätzung derselben ausgesprochen. Was sich im A. Test. von Askese findet, hat nirgends seinen Grund in einer abschätzigen Beurteilung der Materialität des menschlichen Wesensbestands. Weder das Fasten in der Trauer oder am Versöhnungstag noch die Gelübde des Nasiräers, — Protest gegen die solenne Gabe Baals —, können dafür angeführt werden; nicht Speise überhaupt, sondern unreine Speise meiden Daniel und seine Freunde, Dan. 1, 8 etc. Umgekehrt aber ist den Israeliten auch jede Vergötterung und übertriebene Schätzung des Leibes als solchen fremd, dem Juden erschien die hellenische Schätzung und entsprechende Pflege des Leibes als heidnisch, vgl. Roskoff., Die Simsonssage, Leipzig 1860, S. 117; siehe auch Jubil. 3, 31 I Makk. 1, 14. Über die Bekämpfung jeder Art von Selbstentwürdigung durch leibliche Ausschweifung wurde schon gesprochen; über die Beurteilung der Eitelkeit und Üppigkeit vgl. Jes. 3, 16 ff.; Amos 6, 4 ff. etc.

2. Die Art und Weise, wie im A. Test., zumal Gen. 3, 16 ff., die Wirkung der Sünde als in das leibliche und materielle Gebiet überhaupt sich erstreckend, erkannt ist, zeigt zugleich, was ja selbstverständlich ist, wie weit die Anschauung des A. Test. von jedem Dualismus zwischen der geistigen und physischen Seite des Menschen entfernt ist. Schon durch die Thatsache, dass beide von Gott geschaffen sind, ist dies ausgeschlossen. Dass von dem leiblichen Teile des Menschen Einwirkungen auf seinen geistigen Zustand, zumal nach seiner animalischen Seite hin, ausgehen, ist eine naheliegende, von selbst sich aufdrängende Beobachtung, die sich dementsprechend in Redewendungen festerer Art und auch sonst ausdrückt; vgl. die oben angeführten Beispiele, Kap. XVII, S. 208. 221 f.

Ebenso aber gilt das Umgekehrte; und dabei zeigt sich insonderheit die beherrschende Stellung und allgemeine Superiorität des Geistigen an mehreren Punkten. Der Geist des

hat sich der ru^{a}ḥ Jahwes unwürdig gemacht, Fleisch ist er, und darum soll er sterben. Vgl. die Commentare.

Menschen ist als solcher unmittelbarer Ausfluss Gottes, vgl. darüber nachher, er ist überall in und ausserhalb des Menschen das Wirkende, Ursächliche, Bestimmende, gegenüber der physischen Seite als der abhängigen. Auch besondere körperliche Kraft wird auf ru^{a}ḥ zurückgeführt, wie wir sahen; absichtlich werden Geist und Fleisch als Gegensätze hinsichtlich ihrer wirklichen Bedeutung hingestellt, wenn es gilt Macht und Ohnmacht, Superiorität und Inferiorität, (ähnlich der zwischen Gottheit und Mensch bestehenden), einander gegenüber zu stellen, vgl. Jes. 31, 3; Jer. 17, 5; II Chr. 32, 8; Ps. 56, 5. In dieser Beziehung sind sie in der That Gegensätze,[1]) nicht aber hinsichtlich einer ihnen von Haus aus eignenden Beschaffenheit sittlicher Art. Die ganze Beurteilung des Menschen nach ausschliesslich sittlichen und religiösen Gesichtspunkten setzt ebenso voraus, dass, wie der Mensch vermöge seiner geistig-sittlichen Persönlichkeit über die Natur, so in ihm das Geistige über das materielle Gebiet zu herrschen habe.

3. Was sodann die Auffassung der geistigen Seite des Menschen anlangt, so ist der Einfluss der religiösen Anschauungen Israels in der Beurteilung des Ursprungs, der Eigenart und der Wirkungen des Geistigen im Menschen zu erkennen. Wie die Hebräer mutmasslich zunächst darauf kamen, innerhalb des Geistigen im Menschen zwischen nephesh und ru^{a}ḥ zu unterscheiden, haben wir gesehen, es handelte sich nicht um Analyse des geistigen Wesens, sondern um Beschreibung und Unterscheidung vorliegender Erscheinungen. Es ist nun bemerkenswert, eine wie viel reichere und mannigfaltigere Aus-

[1]) Da neben der geistigen Bedeutung des Wortes ru^{a}ḥ auch die sinnliche Grundbedeutung unverändert erhalten bleibt, so kann in Vergleichen auch die Flüchtigkeit des Hauches, eines rasch verfliegenden Lüftchens, mit der Vergänglichkeit des Menschen zusammengestellt werden, vgl. Ps. 78, 39: „er dachte daran, dass sie nur Fleisch seien, ein flüchtiger Hauch, der nicht wiederkehrt", oder es kann ru^{a}ḥ auch geradezu Ausdruck des Nichtigen, Eitlen, werden, so vor allem bei Koheleth, („Trachten nach Wind", 1, 14. 17; 2, 11. 17. 26; 4, 4. 6. 16; 6, 9). Wir haben es in solchen Fällen nur mit der sinnlichen Grundbedeutung zu thun, aus der ein Vergleichsmoment entnommen wird. Die geistige Bedeutung entwickelt sich auf ganz anderem Wege.

gestaltung ruᵃḥ erfahren hat, gegenüber der Entfaltung der Bedeutung von nephesh. Während hier die Modificationen verhältnismässig gering, und der Bedeutungswandel übersichtlich erkennbar ist, ist ruᵃḥ sehr vielseitig verwertet und dabei in seinen ursprünglichen characteristischen Seiten wesentlich modificiert worden. Dies hängt unmittelbar damit zusammen, dass in ruᵃḥ ursprünglich schon in besonderem Masse die religiöse Beziehung hervortritt. Wo ruᵃḥ zu Tage trat, mochte dieselbe gedacht sein, wie sie wollte, da war in besonderem Masse göttliches Wirken vorhanden. ruᵃḥ ist es vor allem, worin Mensch und Gottheit sich berühren. Vertreter Gottes in seinem Volke werden dadurch, dass Jahwe seine ruᵃḥ sie überkommen lässt. Vgl. König, Offenbarungsbegriff I, S. 104 ff.

Je mehr die Auffassung der prophetischen Geistesgabe sich vertieft und verinnerlicht, desto „geistiger" wird auch das Wirken des Geistes im ganzen gefasst. Schon in der ältesten Zeit galten als Folge einer besonderen ruᵃḥ auch andere Dinge, z. B. besondere Kunstfertigkeit u. dgl., alles Ausserordentliche, nicht bloss die Verkündigung des Ratschlusses Jahwes, war Wirkung einer besonderen ruᵃḥ. Dies ist auch die ganze Zeit hindurch beibehalten worden, vgl. Gunkel, Die Wirkungen des hl. Geistes, S. 17 ff. ps.; König, a. a. O., I, S. 171 ff. 187 ff. 207 ff. Allein von der Erkenntnis aus, dass gegenwärtig das Volk wie von einer überwältigenden Macht der Bosheit, des Abfalls, der Untreue, gebunden sei, — so gestaltete sich den Propheten die Gewissheit der Unverbesserlichkeit Israels, — kommt diesen auch die Überzeugung, dass nur durch eine entsprechende göttlich geartete Macht eine wirkliche Besserung herbeizuführen möglich sei. So weissagt Ezechiel[1]) für die messianische Zeit, dass Jahwe dem Volke

[1]) Vgl. Ez. 11, 19; 36, 26; 39, 29. Die Gefahr, diese Stellen im christlichen Sinne zu überschätzen, ist heutzutage geringer als die gegenteilige. Aber man würde dem Wortlaut m. E. Gewalt anthun, wenn man nicht auch eine innerliche sittliche Wirkung der ruᵃḥ an diesen Stellen ausgedrückt fände. Vgl. auch c. 18, 31. Häufiger ist die Verkündigung, dass dem Volke ein neues Herz gegeben werden solle, vgl. Ez. 11, 19 f.; Jer. 24, 7; 32, 39; 31, 33 etc.

einen neuen Geist und zwar innerlich geben werde, der vollkommenen Gehorsam wirken werde. Für die messianische Zeit zuerst werden Wirkungen ethischer Art dem dann geschenkten Geiste zugeschrieben. Dieselben sind notwendig auch innerlicher Art. Diese Ethisierung der Geisteswirkungen ist eines der wichtigsten und folgenreichsten Momente in der Geschichte von ruᵃḥ geworden und geblieben, durch sie wird aus der ursprünglich äusserlichen Wirkung, die gerade für ruᵃḥ characteristisch ist, allmählich die innerlichste, ohne dass doch das andere Moment verloren geht, nämlich dass Geist dieser Art dem Menschen gegeben werden muss und ihm nicht in der Weise natürlich eignet wie Leben und Lebensgefühl und Lebenstriebe (nephesh).[1]) Die Folgezeit hat gerade auch die ethischen Wirkungen des Geistes mit Bewusstsein hervorgehoben, freilich vor allem für die messianische Zeit, vgl. schon Jes. 11, 2; 28, 6; 44, 3; (32, 15); Sach. 12, 10, so dass sowohl ausserordentliche, ins physische Gebiet übergreifende, Sach. 4, 6; Joel 3; (Hagg. 2, 5); Jes. 59, 21, als auch sittliche Wirkungen auf ruᵃḥ zurückgeführt werden.

4. Allein auch von einer anderen Seite her bot sich Veranlassung zu einer Verallgemeinerung der Anschauungen von der Wirkung göttlicher ruᵃḥ. Die Abhängigkeit alles Lebendigen vom Schöpfer des Lebens auch für das Leben des Menschen bedurfte eines Ausdrucks, der der Wichtigkeit dieser Überzeugung entsprach. Wenn in ruᵃḥ einmal die Merkmale des von aussen, namentlich von Gott her Wirkenden ausgeprägt waren, legte es sich von selbst nahe, diese Wirkung allgemeiner auf alles, auch das normale geistige Leben auszudehnen. ruᵃḥ wird Ursache alles geistigen Lebens im Menschen, nicht nur des ausserordentlichen, sondern auch des gewöhnlichen. Als von Gott ausgehender, wirkender Geist wirkt er das Leben alles Lebendigen, und sein Verlust bedeutet den Tod. Es ist der allgemeine Lebensgeist;[2]) Gen.

[1]) Vgl. Jes. 63, 11; Ps. 51, 12 ff.; 143, 10; Neh. 9, 20, siehe auch Hi. 32, 8; 33, 4 (Gabe des Verstandes).

[2]) Diese Gedankenreihe geht neben der vorigen her, die folgende

6, 3; Ps. 104, 29. 30; Hi. 27, 3; 32, 8; 34, 14; Koh. 3, 21; 12, 7 etc. nach Gen. 2, 7.

Als solcher ist er weder eine dritte Substanz neben nephesh und basar, noch ist er dasselbe wie nephesh, nur unter anderm Gesichtspunkt angesehen, er ist vielmehr die Ursache der nephesh: das Individuum hat Leben, weil es ihn besitzt, und besitzt ihn in der Form von nephesh, er ist der thatsächliche Ausdruck dafür, dass das Leben in jedem Moment von einer andern, aus Gott stammenden Causalität getragen ist. Natürlich besitzt der Mensch in jedem Augenblick Geist auch in einem andern Sinne, sei es nun den ethisch auf ihn einwirkenden, resp. von ihm ausgehenden, oder den ihm in besonderer Weise zu besonderen Zwecken verliehenen ausserordentlichen Geist, er fühlt sich auch in besonderen Zuständen in seinem Gefühlsleben von einer Geistesmacht bedrückt oder erhoben, all das kann auch ruᵃḥ des Menschen genannt werden, aber es gehört in ein anderes Gebiet als das des Lebensgeistes in allem Lebenden, dessen wesentlichstes Moment eben nur die Causalität, das Leben, Wirken, Tragen u. s. w. ist.

Von dieser allgemeinen Bedeutung von ruᵃḥ als Ursache alles Lebens aus wird ruᵃḥ endlich auch allgemein wirkendes, in der Natur waltendes und gestaltendes Schöpfungsprinzip. So Gen. 1, 2, Hi. 33, 4, vgl. Smend, a. a. O., S. 462 f.

5. Die Entwicklung der Bedeutung und Stellung von ruᵃḥ innerhalb der menschlichen Persönlichkeit ist nach Ursprung, Fortgang und schliesslicher Ausgestaltung eines der merkwürdigsten Phänomene in der geistigen Geschichte Israels, und zugleich eines der bedeutsamsten Zeugnisse für die Beeinflussung des allgemeinen geistigen Lebens durch die Religion.

Die durch diese Entwicklung geschaffene Terminologie der Psychologie der Religion sehen wir auf zwei Gebieten in der Folgezeit ihre Wirkung entfalten, im Christentum und im Islam; im N. Test. religiös und ethisch vertieft, im Islam äusserlich übernommen und erst im weiteren Verlauf in einer

---

ruht auf dieser. Natürlich handelt es sich nicht um ein zeitliches Nacheinander, sondern um die psychogenetische Folge.

Weise, die wissenschaftlich sein sollte, verarbeitet und mit anderen ebenfalls auswärts entlehnten Kategorieen verquickt. Lässt man die Producte späterer Gelehrsamkeit und theologischer Speculation bei Seite, so bleibt ein Bestand gemeinsemitischer Anschauungen und einzelne speciell jüdische Verwendungen des Wortes, die mit anderem Gut von Muhammed übernommen wurden.[1]) Bekanntlich sind im Arabischen Geist und Wind in rûḥ und riḥ differenziert, während im Hebräischen die Momente beider Worte noch ungeschieden beisammen liegen. In der solennen Verwendung von rûḥ als Prophetengeist, ferner in der Auffassung von rûḥ als Lebensprinzip wird man den Einfluss jüdischer Anschauung erkennen dürfen, während die Bedeutung Atem, die daraus resultierende Verbindung mit dem Blut, die substantielle Auffassung von rûḥ auf gemeinsemitische Anschauung und (2) Angleichung an nafs zurückgehen werden. Im Assyrischen fehlt eine entsprechende Parallele zu ruᵃḥ, während, wie wir sahen, dieselben zu leb und nephesh vorhanden sind.

Bei leb lässt sich der Einfluss gerade religiöser Überzeugungen nicht so klar constatieren, so gross auch die Bedeutung dieses Wortes für die religiöse Sprache ist. Hier gewahren wir vor allem einen Ausdruck der Thatsache, dass die hebräische, wie die semitische geistige Eigenart vorwiegend nach der practischen und der Gefühlsseite hin sich neigt; einheitliche Concentration, energischer Wille, sittliches Verantwortungsgefühl, aber auch das Bewusstsein, dass alles Geistige etwas innerliches, d. h. eigenartiges, selbständiges, vom physischen, d. h. dem äusserer Anschauung unterliegenden Gebiet unterschiedenes ist: alle diese Momente, die hier beisammen liegen, haben zwar durch die religiöse Läuterung und Beurteilung eine besondere Bedeutung gewonnen, sind aber nicht so eigentümlich wie die Entfaltung der Vorstellungen von ruᵃḥ.

Am meisten berühren sich die Vorstellungen von nephesh mit denen sonstiger semitischer und anderer Völker; vgl. oben

[1]) Vgl. Sprenger, Leben Mohammads II, S. 229 ff.; von Kremer, Gesch. der herrschenden Ideen des Islams, S. 143 f. 224.

Kap. XVII, 3, s. f. Nur vermöge der Wechselbeziehungen mit ruᵃḥ haben sie in einiger Beziehung eigentümliche Bedeutung angenommen. Dass die nephesh mit allen ihren Functionen, Fähigkeiten und Prädicaten religiöser Beurteilung unterzogen wird, ist selbstverständlich, ebenso dass sie in Beziehung zu Gott gesetzt wird; aber wir finden nicht, dass sich dadurch die Vorstellungen von nephesh inhaltlich geändert hätten; die Modificationen der Bedeutung dieses Wortes sind, wie wir sahen, von anderen Factoren bedingt.

Was jedoch die Beziehungen von nephesh und ruᵃḥ und die Unterscheidung beider im besonderen anlangt, so bestätigt sich hier bis zu einem gewissen Grade das, was, wie dargelegt wurde, in bezug auf die Auffassung des Geistigen im allgemeinen gilt: die eigentümliche Entfaltung der religiösen Anschauungen in Israel wirkte hinüber in die Gestaltung der übrigen Anschauungen vom Geistigen. Die ursprünglichen Anlässe und Formen dieser Unterscheidung und der entsprechenden Beziehungen von nephesh und ruᵃḥ haben wir oben gesehen (IV. Abschnitt); für den weiteren Verlauf und die spätere Ausgestaltung aber, wie sie im V. Abschnitt dargelegt ist, kann man zusammenfassend sagen: „Auf dem Boden der Offenbarungsreligion oder richtiger, im Gebiete des heilsgeschichtlichen Lebens nötigte die Gottes- und Sündenerkenntnis, der klare und entschiedene, lebensvolle Schöpfungsbegriff mit seinen sittlichen Consequenzen zur Unterscheidung zwischen der gegenwärtigen Wirklichkeit des Lebens und seiner ursprünglichen gottgewirkten Art und Anlage oder zu der Unterscheidung des thatsächlichen Bestandes und seines göttlichen Princips. Hiermit ist aber eine sachliche Unterscheidung zwischen Geist und Seele gegeben, oder richtiger gefunden.“ Cremer, PRE.³, VI, 453. Der Hauptton ist hiebei, wie gesagt, auf die Entwicklung der Bedeutung von ruᵃḥ zu legen, — wenigstens für das Alte Testament. Während die religiöse Beurteilung überall dieselbe ist, ist das Mass der Einwirkung derselben auf die Gestaltung der Auffassung im einzelnen verschieden; die angeführten Fälle ausgenommen, zeigt sich diese Beurteilung mehr in den zusammenhängenden Aussagen religiöser Art über die

verschiedenen Äusserungen, Fähigkeiten und Aufgaben geistigen Characters, in welchen das Geistige im Menschen zu Tage tritt, als in der Form, wie dieses selbst dabei aufgefasst wird.

6. Ohne Zweifel kennzeichnet die anthropologischen und psychologischen Anschauungen des A. Test. im ganzen eine grosse Stabilität und innere Gleichartigkeit. Aber dass eine genauere Untersuchung gleichwohl noch die Spuren einer geistigen Geschichte auch auf diesem Gebiete erkennen lässt, haben wir gesehen: ist auch ihr Verlauf im einzelnen vielfach nicht durchsichtig, so können doch wenigstens einige wichtige Stadien dieses Verlaufs noch erschlossen werden und, was vielleicht noch wichtiger, es lassen sich auch die psychischen Factoren noch ermitteln, welche in dieser Geschichte das treibende, resp. zurückhaltende Element darstellen; es lässt sich ihre Einwirkung in nicht wenigen Punkten deutlich verfolgen. Wird, wie es sein muss, hierauf zurückgegangen, so zeigt sich auch die Einheitlichkeit und der innere Zusammenhang, welcher zwischen der Auffassung des Ichs und der Aussenwelt besteht, so getrennte Dinge diese beiden Gebiete auf den ersten Blick zu sein scheinen. Die Auffassung des Geistigen, wo immer und in welcher Form immer es dem Menschen entgegentreten mag, sei es in ihm oder ausser ihm, ist nur ein Teil und gleichartiges Stück innerhalb der gesamten Geschichte intellectueller Erscheinungen: nur aus dem Ganzen heraus kann die Geschichte der Auffassung des Ichs und der Aussenwelt, der Natur und des Geistes, richtig beurteilt und gewürdigt werden.

Damit sind wir am Ende unserer Untersuchung angelangt. Von den allgemeinsten Grundlagen ausgehend, sahen wir in der Auffassung der Aussenwelt, wie in der des Geistigen die verschiedenartigsten Erscheinungen nebeneinander und nacheinander, gegenseitig sich bedingend und mannigfach sich verbindend, eins aus dem andern erwachsend, selten eins das andere wirklich verdrängend. In vielen Beziehungen berühren sich israelitische Anschauungen mit denen anderer Völker, sowohl stammfremder als stammverwandter; es fehlt nicht ein bestimmter Einschlag speziell semitischer Eigentümlichkeiten. Überall gewahren wir dieselben psychischen Vorgänge wie

anderwärts, und finden Ansätze zu den Erscheinungen, die bei verwandten Völkern weiter ausgestaltet sind. Aber entscheidend greifen in Israel auf allen Gebieten die eigenartigen religiösen Thatsachen ein. Die Energie, mit der der religiöse Bewusstseinsvorgang sich darlebt, beeinflusst die übrigen psychischen Erscheinungen und gestaltet sie um oder unterdrückt ihre weitere Ausgestaltung. Die personificierende Naturauffassung dient zur Darstellung monotheistischer Ideen, das Denken über natürliche Dinge wird diszipliniert und nach einer bestimmten Richtung gelenkt. Gleichzeitig aber bringt die vertiefte und geläuterte religiöse Anschauung nach vielen Richtungen hin auch Fortschritte in allgemein geistiger Beziehung mit sich. Durch sie ersteht in diesem Volk eine Auffassung der Natur und des Geistigen, welche sich durch Reinheit und Tiefe vor der der übrigen antiken Völker auszeichnet. Insonderheit ist es das Verständnis für die Selbständigkeit des Geistigen in der Natur und im Menschen, die Auffassung der Stellung des Menschen zur Natur, und der Bedeutung und Eigenart der geistigen Seite im Menschen, welche in Verbindung mit der von hier aus erwachsenen Terminologie, die ihrerseits durch das Christentum weiter vermittelt wurde, die geistige Geschichte auch der Zukunft und die Anschauungen vieler anderer Völker bis in die Gegenwart herein bestimmt haben.

Im Centrum der geistigen Geschichte Israels steht die Religion, ihre Geschichte fällt nahezu mit der geistigen Geschichte des Volkes zusammen. Wir haben absichtlich diesmal den Standpunkt der Beobachtung in der Peripherie gewählt, um von hier aus die Bedeutung des Mittelpunktes zu erkennen. Beide sind untrennbar. Möchte diese Untersuchung zur richtigen Beurteilung und zum richtigen Verständnis nach beiden Seiten hin beigetragen haben!

Stellenregister.

(Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten.)

Genesis.

1 90. 119. 129. 233 ff. 238. 277
1,2 ff. 113. 238. 284
1,11. 12 46
1,14 254. 255
1,24 f. 46
1,31 275
1 u. 2 90. 129. 232 ff. 264 f.
2 233. 238
2 u. 3 136
2,2—4 277
2,7 187. 278 f. 284
3 257. 278 ff.
3,8 183
3,16 ff. 256. 280
3,24 135 f.
4,5—7 195
6,2 ff. 117
6,3 279. 284
7,22 187
8,21 ff. 279
8,22 254
9,9 254
12,3 239
15,10 ff. 247
15,17 f. 83 f.
16,2 ff. 218
18,5 221
18,18 239
19,24 f. 58
19,26 148
22,18 239
23,8 221
24,2. 9 167
25,25 55
26,30 80
26,35 211
27,33 165
28,12 100
28,14 239
28,18 248
29,32 ff. 55
30,35 ff. 85
31,46 80
34,7 261
35,14 248
35,18 181. 184
37,35 171
38,15 ff. 261
38,29 55
40,7 195
42,38 171
43,14 192
44,29. 31 171
45,27 204
47,29 167
49,8. 16. 19 55
49,25 120
50,20 253

Exodus.

6,9 210
7,3 221
8,12 ff. 85
9,8 ff. 85
9,14 221
12,22 87
14,21 f. 58
15,8 183. 220
15,10. 19 124
19,9 ff. 131
19,16 58
19,18 113
20,7 249
20,24 273
21,6 245
22,18 262
23,5 266
23,9 208
23,13 250
23,19 266
23,21 273
24,11 80
25,9. 40 137
29,7 248
29,37 160
30,26 ff. 81
30,29 ff. 160
30,31 ff. 160
32,9 198
32,11 196
33,3. 5 198
34,9 198
34,26 266
40,9 ff. 81

Leviticus.

1,2 ff. 10 ff. 60
2,1 f. 248
2,13 82. 83
2,14 ff. 248
3,1 ff. 6 ff. 60
4,3 ff. 13 ff. 60
4,22 ff. 27 ff. 60
5,1 ff 167

6,11. 18 ff. 20 160
7,15. 16 f. 160
8,10 ff. 30 81
12 248
11,1 ff. 46
11,44 f. 158. 161
14,4. 6 ff. 87
7 169
10 ff. 248
18. 29 248
33 ff. 169
49 ff. 51 87
53 169
17,7 95. 96
11 ff. 159
18,23 262
25. 27 f. 264
19,2 158. 161
3 161
9—19 161
19 266
20. 29. 32—37 161
20,9. 11 163
15. 16 262
22 264
26 158. 161
21,8 158
10. 12 248
22,24 f. 27 266
28 266
24,11 274
26,36 216
41 214
27,21. 28 f. 160

Numeri.

2 73
4,4 ff. 160
5,11 ff. 165 f.
14. 30 186
18 166
6,25 197
7 73
11,17. 25 ff. 186
15,38 86
16,22 223
29 f. 253
18,3 ff. 160
12 248
19 82
19,2 ff. 6. 18 87
21,4 ff. 86. 210
21,17 f. 112. 114
22,6 165
27,3 256
16 223
31 258
31,25 ff. 73

Deuteronomium.

1,28 215
2,30 221
4,11 220
5,11 249
6,22 124
7,8. 18 124
9,6. 13 199
10,16 214
11,3 f. 124
10 ff. 33
12,17 248
13,18 192
14,5 46
21 266
18,4 248
20,3 216
8 215 f.
16 187
19 266
21,8 163
22,4. 6 266
8 163
9 ff. 266
23,18 261
24,15 218
25,4 266
27,21 262
28,58 274
29,22 82
30,6 214
31,17 f. 196
27 199
32,1 107. 108
17 95. 96
20 196
33,13 120

Josua.

2,10 124
11 215
19 163
4,23 124
5,1 204. 215
7,5 215 f.
26 172
8,29 172
9,14 f. 80
10,40 187
11,11. 14 187
24,6 f. 124

Richter.

4,15 259
5,4 f. 113. 126. 259
20 140
31 259
6,34 186
9,8—15 64
24 163
45 82
10,16 210
11,24 264
13,25 186. 203
14,6. 19 186. 203
15,14 186. 203
15,19 204
16,16 210
17,2 167
5. 12 68
19,5. 8 221
29 83

I. Samuelis.

1,10 215
15 208. 211. 221
18 195
6,5 ff. 86
7,10 58
10,1 248
6 186, 203
10 186
11,6 186
7 83. 259
13,12 196
14,6 259
7 221
10. 12 259
15 58. 259
24 166
27. 29 198
37 ff. 166
15,22 245
16,13 186

16,14 186. 203. 259
17,16 259
18,10 63. 186. 203
19,5 259
10 63
20 ff. 186. 203
20,6. 29 80
33 63
22,2 215
6 63
23,7. 14 259
24,5. 11. 19 259
25,38 259
26,7 ff. 63
26,8. 12. 23 259
30,6 215
12 204

II. Samuelis.

1,6 63
9 181
16 163
2,22 195
3,20 80
4,1 199
5,19. 24 259
10,12 253
11,16 ff. 63
12,3 64
13,12 261
19 200
14,14 264
15,26 253
16,10 253
17,8. 10 215
14 259
18,1—18 63
8 63
14 220
17 172
20,6 198
22,8 113
9 132
10 f. 131
11 135
12 131
13 132
14 131
15 132
16 121 f. 126. 131 f.
187
22,28 198
24,14 192

I. Könige.

2,5 ff. 171
16. 17. 20 197
37 163
3,28 192
6 ff. 59
8,12 131
50 192
9,8 200
10,5 204
11,36 68
12,15. 24 259
13,6 196
33 68
14,9 199
24 261
15,4 68
12 261
17,17 187
21. 22 182
18,12 183. 271
45 58. 183
19,11 f. 58. 113
20,6 200
21,5 211
7 221
22,19 ff. 239. 186. 223.
271 f.
35 45
47 261

II. Könige.

2,15 186
16 183. 271
3,11 68
14 197
17 183
4,19 191
29 ff. 169
5,11 252
27 ff. 169
8,19 68
9,3. 6 248
10,16 45
13,4 196
14,9 64
16,10 137
18,21 66
19,21 200
24 125
20,7 86
21,5 139
22,19 216
23,5 ff. 139
7 261
8 95 f.

Jesaias.

1,2 107. 108
3 111
11 245
15. 25 163
2,12. 13 ff. 114
19. 21 113
3,9 196
16 ff. 280
5 65
5,6 111
11 262
14 147. 208
25 113
6,2 ff. 135
10 216
7,2 65. 183
4 216
11 252
8,17 196
11,2 283
4 187
15 125
12,3 85
13,7 199. 215
8 198
10 113. 139
13 113
21 95. 96
14,7. 8 105
9 ff. 136. 139. 141.
171.
12—14 114. 136.
139. 140
13 136
16,11 191. 192
17,12—14 122
19,1 131. 135. 215
5 ff. 125
24,1. 3—5 115
18 113
19 ff. 113

24,21 139
23 113. 139
26,9 192
27,8 183
28,1 262
6 283
7 ff. 262
15. 18 64. 141
29,6 132
8 208
10 210
22 198
30,7 127
27 132. 273
30 131 f.
33 132. 187 f.
31,8 281
32,2 183
15 283
34,1 107. 112
4 113
14 95 f.
35,1 ff. 109
3 199
36,6 66
37,7 210
22 200
25 125
38,13 193
17 199
21 86
40—66 115
40,7 183
15 115
26 139
28 233
41,1. 5 115
18 f. 109
42,4 115
5 233
10 109. 115
11 110. 115
12 115
43,16 ff. 124 f.
19 f. 109
20 110
44,3 283
17 ff. 262
23 108
27 125
45,6 ff. 253
45,8 112
12 139. 233
18 233
47,6 192
48,4 199
13 233
21 f. 109
49,1 115
9 f. 13 109
50,2 ff. 121. 123. 125
7 196
51,3 116
5 115
9 f. 124. 127. 129
15 122
17 ff. 163
52,9 104
53,3 196
54,7 192
55,2 221
3 42
10 f. 77. 271
12 105. 107
16 187. 223
58,11 193
59,3 163
18 115
19 183
21 283
60,9 115
63,7 192
10 272
11 124. 283
15 192
19 113
64,2 113
66,6 131
19 115

Jeremia.

1,9. 10 270
11 54
2,7 264
12 107 f.
22 163
24 183
27 196. 199. 262
37 200
3,1 f. 264
3 198
6. 8 41
3,9 264
11 41
12 41. 195
4,4 214
10. 18 221
19 191 f.
23. 24 113
28 114
5,3 196
22 123
24 f. 254
6,19 107
24 199
29 163
7,17 ff. 139
20 ff. 245
22 243
8,7 111 f. 254
9,25 214
10,10 113
13 132
14 184
11,20 193
12,2 193
14,6 183
9 273
15,3 112
16 273
16,18 264
17,3 112
5 281
10 193
18,16 200
17 196. 199
19,8 200
20,12 193
22,27 218 f.
29 115
23,9 193
24,7 282
25,15 163
26,15 163
19 196
27,6 111
28,14 111
30,6 198
31,15 172
20 191 f.
23 112
33 192. 282
35 f. 112. 122. 254

32,17 ff. 233. 252
21 124
27 252
33 196. 199
39 282
33,20. 25 112. 254
34,18 f. 83. 247
36,26 259
44,14 218
16 ff. 139
19 86
48,36 192
49,17 200
50,13 200
38 125
46 115
51,17 184
25 112
29 113
36 125
46 216

Ezechiel.

1,18 139
24. 26 131
2,2 271
4 196
3,7 199
8. 9 196
12. 14. 24 271
6,2 f. 107. 108
3 112
7,17 199
27 164
8,3 271
14 140
16 ff. 139. 199
10,5 131
12 139
19 131
11,19 f. 282
24 271
14,15. 21 111
16 65
17,19 164
24 114
18,13 163
20 164
31 282
21,2. 3 108
12 199. 215
22,17 ff. 163
31 164
23 65
23,32 f. 163
35 199
45 163
24,11 ff. 163
16. 21. 25 200
25 218
27,35 198
36 200
28,2. 5 222
11 f. 13 f. 16 135
17 222
29,6 66
30,12 125
31,15. 16 114
32,7. 8 113
14 125
18 ff. 171
35,2 107. 108
36,1 107. 108
4—6. 8 163
17. 18 264
26 282
29 112
37,4. 7 108
8 184
9 108. 271
38,20 111
39,29 282
40—43 59
41,5 ff. 59
43,5 271
24 83
44,9 214
19 160
46,20 160
48 73

Hosea.

2,20 111
3,1 67
4,8 218
12 210
13 102
14 261
5,4 210
6,6 245
7,5 262
10,8 112
12,12 95 f.
15 163
13,2 262
15 183

Joel.

1,19 f. 110. 111
2,6 198
10 113
11 132
13 214
21 109
22 110
3 283
3,4 113
4,15 113
16 131

Amos.

1,2 113. 131
2,7 261
11 31
3,3 ff. 77
6 253
4,13 232
5,8 f. 122. 139. 232
26 139
6,4 ff. 280
6 262
10 250
7,10 115
8,8 113
9,5 f. 113. 232
6 122

Obadja.

7 80

Jona.

1,4 122. 183
2,1 112
4 220
11 112
3,7. 8 111

Micha.

1,2 115
4 77
2,7 210
11 262
6,1 f. 107 f. 112
7 248

Nahum.

1,3 131
4 121. 123. 126
5 113
2,11 198 f. 215
3,11 163

Habakuk.

1,6 215
14 67
2,5 141. 208
11 116
16 163
19 184
3,6 113
8 126. 131
10 107. 113
11 113. 132
16 192

Zephanja.

1,12 260
2,15 200

Haggai.

2,5 283
12. 13 161

Sacharja.

3,1 ff. 272
9 138
4,6 283
10 139
5,7 ff. 270
7,2 196
11 200
8,21 f. 196
9,14 132
11,1 112
2 105
8 210
12,1 192
10 283
13,9 163

Maleachi.

1,9 196
2,15 217 f.

Psalmen.

5,10 192
6,3 193
7,10 193
17 164
8 238. 265
8,6 263
10 258
10,4 198
12,3 221
13 258
13,4 198
16,7 193
17 258
17,7 42
14 48
18,8 113
9 132
10 ff. 131
11 135
12 131
13 132
14 131
15 132
16 121 f. 126. 131 f.
188
28 198
19,2 ff. 112. 238
5 ff. 112. 140
9 198
22 258
22,8 200
15 215
24,2 238
7 112
25,6 42
26,2 193
27,9 196
29,3 ff. 122. 126. 131
6. 8 113
10 122
30,8 196
31,11 193
17 197
32,3 193
33,6 233
7 126
34,19 222
35 258
35,10 193
38,4 193
40,7 245
41,10 80
42,5 221
42,6. 12 192
43,5 192
44 258
44,4 197
25 196
45,13 196
46,3. 4 121. 220. 263
7 113. 131
49,2 48
50,1 111
3 132
4 111
8 ff. 245
17 199
51,4 162
7 ff. 279
9 87. 162
10 193
11 196
12 ff. 192. 216. 222. 283
18 245
19 211. 222
55,18 192
56,5 281
57,8 215
59 u. 60 258
62,9 221
64,7 192
65,8 122
13 f. 106
66,6 124
68,3. 4 131
9 113
17 105. 112
31 111
34 131
69—71 258
69,18 196
35 109. 112. 123
73,6 164
21 193. 216 f.
74 258
74,13 ff. 124. 129
15 125
75,4 238
9 163
76,7 122
9 113
77 258
77,4 192

77,17 121
18 132
19 113. 131
20 124
78,8 222
13 124
23 111
37 216
39 279. 281
53 124
79 258
80,2 131
4. 8. 20 197
83 258
86,17 258
87,4 127
88 258
88,15 196
89 258
89,2 42
6 112
10 ff. 109. 122. 124. 129
12 233
13 109
16 197
90,5 ff. 264
7. 8 256
93,2 ff. 122. 263
94 258
95,8 221
96,11 f. 109. 123
97,1 109
2 131
4 113
98,4 109
7 123
8 107. 109
99,1 113
101,5 221
102 258
102,3 196
4 193
103,14 ff. 264. 279
22 112
104 61. 147. 235 f. 238
104,3 131 f. 135. 235
4 263
5 238
6 122
104,7 121 f.
8 238
9 123
13 235
15 221
19 112. 139
21 110
24 235
27 110
29 f. 196. 284
31 235
32 113
106,7 ff. 124
9 121. 123
22 ff. 124
28 177
37 95 f. 177
107,25. 29 122
33. 35 125
108,2 215
109 258
109,18 166
19 164
25 200
112,7. 10 215
114,3 ff. 121. 124
4 113
5 121
6. 7 113
115,3 252
119,58 196
90 f. 112. 238
135 197
121,2 233
123 258
124,8 233
127,1. 2 253
130 258
131,1 222
133,2 248
135,6 252
7 132
136,6 238
13 f. 124
139,9 140
13 ff. 193. 252
140—143 258
141,7 141
143,7 196
10 283
144,6 132
145,15 110
146,4 184
147,4 139
9 110
15 271
148,2 ff. 112. 139. 237
3 139
6 112. 254
7 123
150,6 188

Proverbia.

1—9 274 ff.
1,12 141
3,8 193
6,30 208
7,13 196
23 193
8,22—31 276 f.
29 123
12,10 208. 265
15,13 195. 211
16,5 222
18 211
24 193
32 211
18,8 192
10 273
12 222
19,6 196
18 218
20,27 187. 192
21,3 245
4 221
22,18 192
24 219
23,16 193
25,20. 23 77
26,22 192
27,7 221
20 141. 200
28,14 221
25 221
29,24 167
30,15 95
16 141

Hiob.

1 u. 2 272
1,19 183
3,8 139
9 140

4,4 199
9 187 f.
14 193
15 183
17 ff. 279
6,2. 4 164
7,11 215. 217
12 126
8,11 f. 77
9,6 ff. 124. 238
7 112. 139
8 122
9 139
13 124
17 132
10,1 215
8 ff. 252
11,14 164
15 195
19 196
12,10 184
13,24 196
14,1 ff. 264
7 ff. 77
15,2 192
15 139
30 183
35 192
16,4 200
13 193
18 163
17,7 44
14 116
18,15 83
19,27 193
20,23 192
27 115
21,4 210
20 263
22 198
25 215
22,14 131. 235
26 195
23,16 216
25,5 139
26 237
26,4 188
7 238
9 131
11 ff. 113. 124. 238
12 122
26,14 131
27,3 187 f. 284
23 200
28 275
28,14. 22 116
25 ff. 112. 183
26 112
29,14 164
24 195
30,15 183
16 221
17 193
27 191
30 193
31,26 f. 139
38 106. 265 f.
32,8 187. 188. 283 f.
18 192
33,4 187 f. 283 f.
19 193
23 f. 272
34,7 164
14 188. 284
36,29 131
32 132
37 44
37,2 131 f.
3 132
4 131
5 111
6 112
10 188
12 111 f.
15 112
38 ff. 237
38,4 ff. 147
6 238
7 ff. 112. 139. 238
10 ff. 123
12 112. 140
31 139
34 131
35 112
36 111
39 ff. 110. 208
39,17. 25 111
40 u. 41 61
40,9 131
27 ff. 111
41,8 183
10 140

Canticum.

2,11 ff. 140
4,2. 4 65
5,4 191 f.
16 223
6,6 65
11 140
7,13 140

Ruth.

4,7 245

Threni.

1,20 191
2,4 200
6 137
11 191
15 f. 200
19 221
3,13 193
22 42
37 f. 253
44 131
4,21 163

Koheleth.

1,5 f. 77
14. 17 281
2,11. 17. 26 281
3,19 46
20 77
21 46. 284
4,4. 6. 16 281
6,9 281
7,3 195
8 222
11,5 252
12,7 184. 284

Daniel.

1,8 280
2,28. 30 191
43 77
3,19 195
4,2, 7. 10 191
4,20 ff. 28 ff. 265
7,1. 15 191
8,2. 3 196
9,17 197
11,26 80

Esra.

4,14 68
8,22 257
9,6 f. 67. 198
11 264

Nehemia.

2,2 195
9,6 ff. 233
9 ff. 124
20 283
26 199
29 200
13,2 165
14 42

I Chronica.

12,18 186
33 221
16,31—33 109
23—26 73

II Chronica.

6,1 131
42 197
11,15 95
13,5 82
7 216
18,18 ff. 186
21,7 68
24,20 186
30,9 196
32,8 281
34,27 216

I Makk.

1,14 280
28 115

Jud.

16,14 ff. 115

Or. Man.

2 ff. 115. 126

Dan. LXX.

3,57. 59—81 115

Bar.

3,33 115

Sir.

43,5. 10. 17 115
23 126

Arist.

144 ff. 150 ff. 246

Jubil.

3,7. 10. 13 251
3,31 280
6,11. 17. 28 251
13,25 251
16,29 251
21 251
32,10. 27 251
33,10 251
34,18 251

Marc.

9,49 83

Joh.

7,38 85

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck in München.

Vor kurzem erschien:

Die Psalmen und die Sprüche Salomos

übersetzt und ausgelegt

von

Lic. Hans Keßler, Konsistorialrat u. Pastor zu Berlin. und **D. Hermann L. Strack,** a.o. Professor d. Theol. an der Univ. zu Berlin.

XX, 302 u. VIII, 104 S. Lex.-8°. Geheftet 6 *M.*; in Halbfranzband 7 *M.* 50 *Pf.*

Bildet die **zweite völlig neubearbeitete Auflage** von **Strack u. Zöckler's kurzgef. Kommentar zu den heil. Schriften A. u. N. T.** Altes Test. Bd. VI.

Damit liegt nun wieder vollständig vor:

Strack und Zöckler's Kurzgefaßter Kommentar

zu den

h. Schriften A. und N. Testaments und den Apokryphen.

Inhaltsverzeichnis der einzelnen Bände:

A. Altes Testament (vollständig in 9 Abtlgn. Lex.-8°: geheftet 61 *M.*; in 6 Halbfranzbänden 72 *M.* 50 *Pf.*):

I.: **Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri,** von Strack. Geh. 8 *M.* 50 *Pf.*

II.: **Deuteronomium, Buch Josua, Buch Richter,** von Öttli. Geh. 6 *M.* ☞ Abtlg. I u. II in 1 Halbfranzband geb. 16 *M.* 50 *Pf.*

III.: **Bücher Samuelis u. d. Könige,** von Klostermann. Geh. 10 *M.*; geb. 12 *M.*

IV.: **Jesaja u. Jeremia,** von v. Orelli. **2. Aufl.** Geh. 5 *M.* 50 *Pf.*

V., 1. Hälfte: **Ezechiel,** von v. Orelli. **2. Aufl.** Geh. 3 *M.* 50 *Pf.*

V., 2. Hälfte: **Zwölf kleine Propheten,** von v. Orelli. **2. Aufl.** Geh. 3 *M.* 50 *Pf.* ☞ Abtlg. IV u. V, 1. u. 2. Hälfte in 1 Halbfranzband geb. 14 *M.* 50 *Pf.*

VI.: **Psalmen u. Sprüche,** von Keßler u. Strack. **2. Aufl.** Geh. 6 *M.*; geb. 7 *M.* 50 *Pf.*

VII.: **Buch Hiob, Prediger Salomo, Hohelied und Klagelieder,** von Volck und Öttli. 4 *M.* 50 *Pf.*

VIII.: **Chron., Esra, Neh., Ruth, Esther, B. Daniel,** von Öttli und Meinhold. 5 *M.* 50 *Pf.* ☞ Abtlg. VII u. VIII in 1 Halbfranzband geb. 12 *M.*

IX.: **Apokryphische Bücher des A. T.** mit einem Anhang über die Pseudepigraphenlitteratur, von Zöckler. Geh. 8 *M.*; geb. 10 *M.*

B. Neues Testament (2. vollständig neubearbeitete Auflage, vollständig in 5 Abtlgn. Lex.-8°.: geh. 29 *M.* 50 *Pf.*; in 3 Halbfranzbdn. 35 *M.*):

I.: **Synoptische Evangelien,** von Nösgen. **2. Aufl.** Geh. 6 *M.*; geb. 7 *M.* 50 *Pf.*

II.: **Evangelium Johannis,** von Luthardt u. **Apostelgeschichte,** von Zöckler. **2. Aufl.** Geh. 5 *M.*

III.: **Briefe Pauli an die Thessalonicher u. Galater** von Zöckler, **Korinther-Briefe** von Schnedermann u. **Römer-Brief** von Luthardt. **2. Aufl.** Geh. 8 *M.* ☞ Abtlg. II/III in 1 Halbfranzband geb. 15 *M.*

IV.: **Briefe an die Epheser, Kolosser, Philemon u. Philipper** von Wohlenberg, **Briefe des Jakobus, Petrus u. Judas** von Burger, **Briefe Johannis** von Luthardt. **2. Aufl.** Geh. 5 *M.*

V.: **Briefe an Timotheus, Titus, Hebräer, Offenbarung Johannis** von Kübel. **2. Aufl.,** neubearbeitet von Riggenbach u. Zöckler. Geh. 5 *M.* 50 *Pf.* ☞ Abtlg. IV u. V in 1 Halbfranzband geb. 12 *M.* 50 *Pf.*

Von **Strack-Zöckler's kurzgefaßtem Kommentar** stehen außer der Ausgabe in gehefteten Abteilungen oder Halbfranzbänden nunmehr auch nachstehende **Einzelausgaben** der biblischen Bücher zur Verfügung:

Die Genesis übersetzt und ausgelegt von D. Herm. L. Strack. 3 *M.* 50 *Pf.*

Die Sprüche Salomos übersetzt und ausgelegt von D. Herm. L. Strack. 2. teilweise neubearbeitete Auflage. Preis geh. 2 *M.* 40 *Pf.*

Das Johannisevangelium übersetzt und ausgelegt von D. Ernst Chr. Luthardt. 2. neubearbeitete Auflage. Preis geh. 2 *M.* 80 *Pf.*

Die Apostelgeschichte übersetzt und ausgelegt von D. Otto Zöckler. 2. völlig neubearbeitete Auflage. Preis geh. 2 *M.* 80 *Pf.*

Die Briefe an die Thessalonicher u. Galater übersetzt und ausgelegt von D. Otto Zöckler. 2. völlig neubearbeitete Auflage. Geh. 2 *M.*

Die Korintherbriefe übersetzt und ausgelegt von D. Georg Schnedermann. 2. völlig neubearbeitete Auflage. Preis geh. 4 *M.*

Der Römerbrief übersetzt und ausgelegt von D. Chr. Ernst Luthardt. 2. neubearbeitete Auflage. Preis geh. 2 *M.* 80 *Pf.*

Die Briefe an die Epheser, an die Kolosser, an Philemon und an die Philipper übersetzt und ausgelegt von Lic. th. Wohlenberg. Preis geh. 2 *M.* 40 *Pf.*

Die Briefe des Jakobus, Petrus und Judas übersetzt und ausgelegt von D. Burger. 2. völlig umgearbeitete Auflage. Preis geh. 1 *M.* 80 *Pf.*

Die Briefe des Johannes übersetzt und ausgelegt von D. Chr. Ernst Luthardt. 2. neubearbeitete Auflage. Preis 1 *M.* 20 *Pf.*

Lutherische Dogmatik

von

Dr. theol. Alexander von Oettingen.

In zwei Bänden.

Erster Band: **Prinzipienlehre.** 1897. 31 Bog. 8°. Geh. 8 *M.* Geb. 10 *M.*

Zweiter Band: **System der christlichen Heilswahrheit.** Erster Teil: **Die Heilsbedingungen.** 1900. 44 Bog. 8°. Geh. 11 *M.* 50 *Pf.*; geb. 13 *M.* 50 *Pf.*

Der **„Reichsbote"** schreibt über Oettingens Dogmatik: . . . „Nichts von dem bekannten trockenen Stil, von geschraubter unverständlicher Ausdrucksweise, von ungefügem, klotzigem Satzbau! Leicht und flüssig, fesselnd und ergreifend, überraschend und zwingend, von Herzen kommend, zu Herzen gehend, im besten Sinne erbaulich liest sich das, was in der Regel in so wenig anmutender Form dargestellt wird." **„Beilage zur Allgemeinen Zeitung":** Die künftigen Theologen werden nicht achtlos an diesem Buch vorübergehen. Studenten können vieles daraus lernen, gebildete Christen ihre Erkenntnis in müheloser Weise bereichern. . . Schon die Sprache des Werkes nimmt für den Autor ein. Da ist nichts Gemachtes, Gekünsteltes, Geschraubtes, vielmehr alles abgerundet, abgeklärt, einfach, edel. Es fehlt völlig der schwer verständliche, sich wichtig machende, auf das Imponieren angelegte Ton, der bei anderen Gedankenarmut und Beweismangel verdecken soll, ebenso wie der hochtrabende Jargon, welcher angeblich im Dienste der Wissenschaft steht, im letzten Grunde der Ruhmsucht dient. Wer irgend ein Sensorium für christliche Heilswahrheit nach ihrer Innerlichkeit wie nach ihrer welt- und zeitumfassenden Bedeutung besitzt, wird sich zu von Oettingen hingezogen fühlen. Eine originelle Frische läßt uns vergessen, daß ein Greis mit uns spricht. Das Buch fesselt von Anfang bis Ende."

DATE DUE

BS 1199 .P9 K6 1901

Koberle, Justus, 1871- .

Natur und Geist nach der Auffassung des Alten

United Theological Seminary Library
MAIN BS1199.P9 K6 1901
Koberle, Just Natur und Geist nach der A
3 0645 0006 7197 0